حاشية

الدسوقي على أم البراهين

للعلامة المحقق الفهامة المدقق

الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين

لمؤلفها الامام سيدى محمد السنوسي

تغمدهما الله برحمته وأسكنهما

فسيح جنته

آمين

﴿ وبهامشه الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية

لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه

حاشية
الدسوقي على أم البراهين

للعلامة المحقق الفهامة المدقق

الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين

لمؤلفها الامام سيدي محمد السنوسي

تغمدهما الله برحمته وأسكنهما

فسيح جنته

آمين

﴿ وبهامشه الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية
لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود. الذي أغرق العالم في بحار الاحسان والجود. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ومقدم جيش المرسلين . وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين. وحموه بالأسنة والبراهين ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي هذه تقييدات على شرح أم البراهين لمؤلفها سيدي محمد بن يوسف السنوسي أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الاخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن علي ابن أحمد الصعيدي العدوي ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان الرجيم فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشيء مناسب للفن المشروع فيه فنقول ان الباء للاستعانة على وجه التبرك واضافة اسم الى لفظ الجلالة من اضافة العام للخاص والمعنى أبتدي متبركا بأي اسم من أسمائه تعالى سواء كان دالا على الذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن ففيه اشارة الى عقيدة أن لله أسماء والراجح أنها توقيفية * والله علم شخصي على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد ففيه اشارة الى عقيدة وجوب الوجود وقولهم في بيان لفظ الجلالة انه اسم للذات الواجب الوجود الخ ذكر واجب الوجود وما بعده انما هو لتعيين المسمى لأنه من جملة الموضوع له والا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على افادتها له * والرحمن مأخوذ من الرحمة وهي رقة في القلب وانعطاف تقتضي التفضل والاحسان وهي بهذا المعنى مستحيلة في حقه تعالى فتعتبر في حقه تعالى باعتبار سببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهي على الأول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم فتكون أمرا اعتباريا والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به ففي الرحمن على الاعتبار الأول الاشارة الى صفة الذات وعلى الاعتبار الثاني الاشارة الى صفة الفعل وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الأول بمعنى مريد الانعام وعلى الثاني بمعنى المنعم فيكون مجازا مرسلا تبعيا من اطلاق اسم السبب وارادة المسبب وانما كان تبعيا لأن جريان التجوز في المشتق بالتبعية لجريانه في أصله وهو المصدر ويصح أن يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده في احسانه اليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه واقتصر في استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على

رعيته

(بسم الله الرحمن الرحيم) قال الشيخ الفقيه الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين

رعيته المشبه على ماهو العمدة منه وهو رحمن وكذا يقال في رحيم هذا * واعلم أن ماذكروه من أن الباء في البسملة متعلقة بمحذوف لان الأصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما وفي كل اماعام كأبتدئ أو ابتدائي أو خاص كأؤلف أو تأليفي مثلا وفي كل اما أن يكون مقدما أو مؤخرا هذا اذا كان المبتدئ بها من العباد فان كان اخبارا من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير ثم ان المحذوفات المقدرة في القرآن كالمتعلق المقدر في بسملة الكتاب العزيز الذي هو اقرأ أو أتلو مثلا الذي هو من كلام الحوادث قيل انه من القرآن وقيل انه ليس منه وفي كل نظر أما الاول أعني جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم والمركب من القديم والحادث حادث فيلزم أن القرآن حادث ويلزم عليه أيضا تألف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثاني أعني جعل المقدرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص وأجيب من طرف الاول القائل انها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي ولا شك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث فلا محذور في لزوم الحدوث ويدفع الايراد الثاني بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن اليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل في انزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لان حذفه انما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لا نقص والنقص اللغوي غير مضر فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له * بقي شيء آخر وهو تحقيق الخبر والانشاء في الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله الخ وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها فهنا مقيد وقيد والاول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف والثاني انشاء لصدق حد الانشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا فقد اتضح لك محل الخبرية والانشائية في جملة البسملة وسقط استشكال كونها انشائية بأن شأن الانشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وما هنا ليس كذلك لان الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بأن الجملة بتمامها انشائية تبعا لانشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء وهو أن أل في الحمد قيل انها للعهد وقيل للاستغراق وقيل للجنس وعلى الاول فالمعهود اما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق اي الحمد مختص بالله أو مستحق لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لان حمد الله قديم والقديم لا يملك واما حمد من يعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لان المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والمركب من القديم والحادث حادث والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أي مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس ثم ان جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الاخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لانا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا وانما يكون

الحمد لله

كذلك اذا كان الاخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما في قام زيد فان الاخبار بالقيام ليس من جزئياته أما اذا كان الاخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه ويصح أن تكون انشائية واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشىء اختصاص الله بالمحامد أو استحقاقه اياها وأجيب بأن المراد بكونها انشائية أنها لانشاء الثناء بمضمونها لا أنها لانشاء مضمونها ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق المذكور ان قدر من مادة الاستحقاق وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد انشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أي ذكر تلك الجملة والاتيان بها فهو ممكن وعلى هذا فحمد الشارح هو الاتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة (قوله الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشيء كثرة أجزائه والجود ان فسر باعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي أي لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل وقولهم لمن ينبغي أخرج به ما لو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعته ولا بثمنه وقولهم على وجه ينبغي أخرج به الاعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون جودا وان فسر الجود بمبدأ افادة أي اعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات لان المراد بالمبدأ المذكور القدرة والارادة وعلى كل من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الاول أن يقال شبهت كثرة أفراد الاعطاء الذي هو أمر كلي بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير الاعطاآت التي هي افراد الاعطاء الذي هو الجود وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود أي الكثير افراد جوده أي المتصف بكثرة أفراد جوده وتقريرها على التفسير الثاني أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والارادة بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وارادته * ثم ان الواسع نعت لله واسم الفاعل اضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تتعرف بالاضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص ان أريد بالجود الاعطاء المخصوص أي اعطاء ماينبغي الخ ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف ان أريد بالجود مبدأ افادة ماينبغي الخ وذلك لان مبدأ افادة ماينبغي عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب تعقلنا ولا شك أن التعلق صفة للمبدأ بهذا المعنى فتدبر (قوله الذي شهدت) نسخة المؤلف كما قاله شيخنا الملوي بالتاء لاكتساب فاعله التأنيث من مكتسب التأنيث من المضاف اليه وشهد مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما في القلب لانها لا يعتد بها الا اذا كانت كذلك وقوله وجوب افتقار الخ فاعل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة الا للعقلاء وحينئذ فيكون اسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغويا اما في المسند على انه استعارة تبعية بأن تشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه ويشتق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبعي من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لان الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل واما في المسند اليه على انه استعارة بالكناية بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون اضافة الوجوب للوجود حقيقة والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة

الواسع الجود والعطاء الذي شهدت بوجوب وجوده

بالوجود

ووحدانيته وعظم جلاله وجوب افتقار الكائنات كلها اليه فى الارض والسماء العزيز الذى عز فى ملكه

بالوجود ويصح أن تكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى بوجوده الواجب أى الذى لايقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب * واعلم أن التحقيق أن الوجود صفة اعتبارية لاحال كما قيل به وليس نفس ذات الموجود وأن قول الأشعرى الوجود عين الموجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة فى الخارج زائدة على الذات فلاينافى أنه صفة اعتبارية وبهذا ظهر أن اضافة وجود للضمير على معنى اللام أو انه من اضافة الصفة للموصوف لامن اضافة الشىء لنفسه (قوله ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده وآثر الوحدانية بالذكر اشارة الى أن دليلها عقلى كما هو التحقيق خلافا لمن قال انه سمعى (قوله وعظم جلاله) يطلق الجلال على مايقابل الجمال كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط ورحمن وغفور الخ ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى وهى اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لأنها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا وحينئذ فتكون الاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى وعظمته العظيمة وانما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسميات بها فيكون مشيرا الى أن دليل الصفات عقلى لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فان دليلها سمعى فان قيل يدخل فى الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر قلت أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلى ردا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعى فيها (قوله وجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج واضافة وجوب للافتقار اما حقيقية أو من اضافة الصفة للموصوف أى افتقارها الواجب * واعلم أنه وقع خلاف فى منشأ افتقار العالم الذى هو الكائنات الى الصانع فقيل حدوثه أى وجوده بعد العدم وقيل امكانه أى استواء طرفى الوجود والعدم فى حقه وقيل حدوثه وامكانه وقيل حدوثه بشرط الامكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهى المتجدد بعد عدم ذاتا كان أو صفة كانت الصفة وجودية أو حالا لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كما يأتى (قوله كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن أل فى الكائنات للجنس (قوله فى الارض والسماء) صفة للكائنات أى الكائنات المستقرة فى الارض والسماء والمراد جنس الارض وجنس السماء المتحقق فى أفراده فان قيل انه يخرج من ذلك نفس الارض والسماء وكذا مافوقهما وماتحتهما فالجواب أن المراد بالارض جهة السفل وبالسماء جهة العلو وحينئذ فيدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة السفل جميع ماحل فيها من الارض وماتحتها وما فوقها ويدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة العلو جميع ماحل فيها من السماء ومافيها ومافوقها وماتحتها مما هو فى الجو (قوله العزيز) هو عديم المثال الذى لانظير له من عز الشىء اذا عدم مثاله ونظيره وقيل العزيز هو المرتفع عما لايليق به من عز الشىء ارتفع عما لايليق به وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذى لامعارض له من عز اذا غلب ولايكون غالبا الامن هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين أحدهما وجودى والآخر سلبى ولا محظور فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ انسان لمجموع الحيوان الناطق وقيل ان العزيز معناه القوى الشديد من عز اذا قوى واشتد ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث وقيل العزيز هو الذى لايرام ولايطلب فيدرك (قوله الذى عز) أى تنزه وارتفع (قوله فى ملكه) بضم الميم السلطنة وهى التصرف بالأمر والنهى وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شىء خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفى وهو حال من ضمير عز أى عز حالة كونه كائنا فى ملكه وفى تعبيره بفى اشارة الى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كأن

عن أن يكون له شريك في تدبير شيء ما فتعالى الله جل وعز عن الشركاء الرحيم الرحمن الذي عمت نعمه العوالم كلها

التصرف الذي هو الملك ظرف له ولا يخفى ما فيه من التجوز وفي بعض النسخ عز ملكه باسقاط في على أن ملكه فاعل عز وكل من النسختين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنى تنزه أو بحال محذوفة أي حالة كونه منزها الخ (قوله في تدبير شيء ما) التدبير ان أضيف الى العبد كان معناه النظر في عواقب الأمور وان أضيف الى الله كما هنا كان معناه ايجاد الشيء على وجه محكم متقن فان قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن أن يكون له شريك في ايجاد شيء لا احكام فيه ولا اتقان مع أنه تنزه عنه أيضا فكان الاولى حذف قوله في تدبير شيء ما وأجيب بأنه ير تكب التجريد في التدبير بأن يراد منه مطلق الايجاد كان على وجه محكم أم لا وان كان فعل الله لا يكون الا محكما أو يجاب بان الشريك لو وجد لا يكون الا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية فلا يكون فعله الا محكما متقنا وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشترا كهما في ايجاد شيء لا احكام فيه ولا اتقان لأن كلا منهما مدبر فلا ايهام في كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ نفي للشريك في الأفعال (قوله فتعالى الله) أي تنزه وارتفع عن الشركاء ان قيل لا حاجة لهذا مع ما قبله قلت ما سبق نفي للشريك في الأفعال وهذا نفي للشريك في الذات والصفات وأتى بهذا مفرعا له بالفاء على ما قبله وهو قوله الذي عز الخ اشارة الى أنه يلزم من نفي الشريك في الافعال نفي الشريك في الذات والصفات لأنه لو وجد له شريك في الذات والصفات لشاركه في الافعال والغرض نفي الشريك في الافعال وبهذا ظهر لك سر الاتيان بالفاء المؤذنة بتفرع ما بعدها على ما قبلها (قوله الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقي والاكثر طريق التدلي كما في البسملة وانما كان صنيعه هنا من الترقي لان الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم والرحمن المنعم بجلائل النعم وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهي رقة القلب المقتضية لارادة التفضل والاحسان وهي بهذا المعنى محالة في حق الله فتعتبر في حقه باعتبار مسببها القريب وهو ارادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهي على الأول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل فمعنى الرحيم الرحمن على الاول مريد الانعام وعلى الثاني منعم على جهة المجاز المرسل التبعي حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذي هو ارادة الانعام أو نفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الانعام أو منعم فقد جرى التجوز في المشتق تبعا لجريانه في أصله وهو المصدر ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذي عمت) أي شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلي وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالنعم الانعامات المتعلقة بوجود العالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الاولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بأن يقول الذي عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر اذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب اليه الاشعري ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر الا أن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لا يشترط في النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أولا وحينئذ فلا تجوز اذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ماسوى الله وصفاته ان قلت اذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فرد ثان قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم في الأفراد مجازا بقرينة مقام الثناء هذا والذي حققه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن وعالم البر أو المغاربة والقدر

المشترك بين المذكورات هو شئ سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع والأصناف (قوله فلا مخلص) أى خلوص (قوله لكائن) أى لواحد من الكائنات عن تلك النعماء والنعماء بفتح النون قيل انه جمع نعمة كالنعم وقيل انه مفرد مرادف للنعمة ويرد على الأول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التى هى جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة بناء على ماسبق من أن المراد بالنعم التى عمت العوالم نعمة الوجود أو انعامات متعددة مع أنه انما قامت به نعمة واحدة وهى نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على ماسبق ويجاب بأن المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه فى فرد ويرد على الثانى أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الاشارة اليها بتلك ويجاب بأن المراد بالمشار اليه مفرد النعم فيما سبق وصحت الاشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده وكأنه قال لامخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر (قوله الواسع) قيل معناه الذى وسع غناه كل فقير أى المعطى لكل فقير والاحسن أن يقال ان معناه الذى كثرت تعلقات قدرته بالمنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة وقد سبق مافيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة التامة على الاعطاء فعلى الأول يكون الكرم صفة فعل وهى الاعطاء وعلى الثانى صفة ذات وهى القدرة على الاعطاء (قوله بالايجاد) أل للاستغراق أو عوض عن المضاف اليه أى بايجاد كل شئ والايجاد هو اخراج الشئ من العدم الى الوجود كان ذلك الشئ ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أو اختياريا وفى قوله المنفرد بالايجاد رد على المعتزلة فى قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية (قوله فلا يستطاع شكر نعمه) أى الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع فى مقابلتها الشكر الانعامات لا المنعم به لأن الثناء على الأول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثانى فانه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالايجاد ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الالهام له والاقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذى هو مورد الشكر وكلها من جملة النعم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه الا بنعمة سابقة عليه فقوله الا بما أى بالهام واقدار عليه وقلب أو لسان أو جوارح فتلك الاشياء من جملة نعمه بمعنى المنعم به (قوله الجاء) أى الكثيرة ففيه اشارة الى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها (قوله الغنى) قيل هو الذى لا يفتقر لشئ ولا يحتاج له وعلى هذا فالغنى صفة سلبية وهى عدم الافتقار لشئ والظاهر أن الغنى هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشئ من الاشياء (قوله القدوس) أى المبرأ من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لأن من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنيا (قوله فلا وصول الخ) مفرع على قوله الغنى القدوس لأنه اذا كان كذلك فلا ينعم الا بمحض الفضل اذ لو وصل شئ من نعمه لأحد بغير اختياره كان غير تام الارادة فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والفرض أنه غنى قدوس (قوله الى شئ من فضله) أى من نعمه التى تفضل بها فالمراد بالفضل ماتفضل به (قوله الا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الاحسان والاضافة من اضافة الصفة للموصوف أى الا بفضله المحض أى الخالى عن الغرض والعوض والجبر (قوله تعالى ربنا) أى ارتفع وتنزه عن الأغراض وهذه الجملة متفرعة فى المعنى على قوله الغنى فيكون ذلك من لوازم الغنى أيضا (قوله عن الأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل كالعلة فى حفر البئر وهى الانتفاع بمائه (قوله وعن الأعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره فى التصرف فى أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أى الثقل وهو

فلا مخلص لكائن عن تلك النعماء الواسع الكريم المنفرد بالايجاد فلا يستطاع شكر نعمه الا بما هو من نعمه الجاء الغنى القدوس فلا وصول الى شئ من فضله الا بمحض فضله تعالى ربنا وجل عن الأغراض وعن الاعوان والوكلاء والوزراء

نحمده سبحانه على نعم لاتحصى وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء

الأمر الشاق سمي الوزير به لتحمله ثقل الملك أي مايشق عليه أومن الموازرة وهي المعاونة سمي الوزير به لمعاونته للملك (قوله نحمده) أي نصفه بجميع صفاته وهي جملة خبرية لفظا انشائية معنى أي ننشئ الثناء عليه بجميع صفاته لأجل نعم لاتحصى فهي لانشاء الثناء بمضمونها لأن الحمد به انما يتحقق بهذا اللفظ لالانشاء مضمونها فاندفع مايقال جعلها انشائية مشكل لأن الانشاء ماتوقف حصول مضمونه على النطق به وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لاتحصى لم يتحقق في الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل وليست خبرية لفظا ومعنى لأن الحامد ليس قصده الاخبار عن حمد يحصل منه في الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبري وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كما في أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم * وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله نحمده ونستعينه ووجه تقديم الاسمية على الفعلية في الحديث أن مضمون الجملة الأولى علة في صدور الجملة الثانية أي نحمده لأنه مستحق للحمد ووجهه في المصنف وكذا في الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهي اختصاصه بالحمد أو استحقاقه له أو مالكيته له فيكون الحمد بها من قبيل المفرد والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لأنها تفيد التجدد وقولهم الخاص يؤخر يعني في النعت وأما في غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار اظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وان كان الأمر بالعكس عند الصوفية أي فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره وأتى بها لكمال شفقته على اخوانه حيث أشركهم معه في هذا الحمد أو للاشارة الى أن حمد الله عظيم لايستقل به الواحد (قوله سبحانه) حال من المفعول أي في حال كونه منزها (قوله على نعم) أي على انعامات أو على أمور منعم بها والأول أولى لماسبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الانعام (قوله لاتحصى) أي لاتتناهى واعلم أن عدم التناهي له معنيان الأول عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره كما في نعيم الجنة فانه كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره وماوجد بالفعل منها فهو متناه والثاني عدم حصر أشياء موجودة في الخارج كما في كمالات الله الوجودية فانها لاتتناهى بمعنى أنها لاتنحصر ولايخفى أن كلا من المعنيين لايصح ارادته هنا أما الأول فلأن المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لاما وجد وماسيوجد لأن الحمد لايكون الا على ماوجد بالفعل وماوجد بالفعل لايعقل فيه عدم التناهي بالمعنى الأول أعني عدم الوقوف على حد وأما الثاني فلأن ماوجد في الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحينئذ فيراد بعدم احصاء النعم تعذر عدها وان كانت متناهية في نفس الأمر لأن ماوجد في الخارج من الحوادث فهو متناه ثم ان المتعذر عدها انما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر في عدها واحصائها كأن يقال النعم اما دنيوية أو أخروية والأخروية اما في مقابلة عمل أولا والدنيوية اما كسبية أو وهبية أو غير ذلك واذا علمت ذلك تعلم أنه لامنافاة بين قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وبين الأمر بعدها المقتضي لاحصائها وتناهيها في قوله تعالى اذكروا نعمتي وذلك أن نفي احصائها بالنظر لاشخاصها وأنواعها والأمر بذكرها بالنظر لاجناسها لتناهيها بحسب الاجناس وذلك كاف في التذكير المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء) أي من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا فعل اختياري وهو مخلوق لله

ونشكره تبارك وتعالى وهو الرءوف الرحيم الذى يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة

ويثاب عليه العبد وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع ما يتوهم من أن حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التى لا تحصى فكأنه يقول لا يتوهم من حمدى له أولا وثانيا أنى استوفيت شكر نعمه لان حمدى على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الاول تعلق بها وهكذا ومن فى قوله من أجل تبعيضية أى بعض الاجل والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع (١) وهو جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما والى بسكون اللام مع تثليث الهمزة فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا انشائية معنى فهى لانشاء الثناء لا خبرية لفظا ومعنى لان الشاكر ليس قصده الاخبار عن شكر يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى واعلم أن الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما فى أوائل التآليف هما الحمد اللغوى والشكر اللغوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الأصطلاحيان لان المعنى الاصطلاحى حادث بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد أمر بتحصيلهما فى أوائل الأمور ذوات البال فيحملان على ما كان فى زمنه وهو المعنى اللغوى (قوله تبارك) أى تزايد خيره (قوله وتعالى) أى ارتفع عما لا يليق به (قوله وهو الرءوف) أى لانه الرءوف الرحيم والرءوف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته ولا يكون الا فقيرا فاذا أنعم المولى على أحد من عباده بنعمة فان كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رءوف وان كان انعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبته للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لاجل احتياج المنعم عليه وأن الرءوف أبلغ من الرحيم لان مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته والرحمة مبدؤها فاقة المحسن اليه ولأجل الأبلغية المذكورة قدم المصنف الرءوف (قوله الذى يبسط) من البسط وهو النشر ضد القبض وقوله بفضله متعلق بيبسط أى يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له (قوله منقبض القلوب) أى القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكدرها وحصول الغم لها لتجلى المولى عليها بصفات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحينئذ فاسناد الانقباض للقلوب حقيقة والى الألسنة والجوارح مجاز عقلى وفى قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه ازالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع فى كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض وكأنه قال الذى يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللحمة الصنوبرية الشكل ويطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بما شاء) متعلق بيبسط (قوله من جميل الثناء) بيان لما أى من الثناء الجميل ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لان الثناء هو الذكر بخير والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزيل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدورات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والأذكار (قوله ونشهد أن لا اله الا الله) أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف وجملة لا اله الا الله خبرها ووحده حال اما من الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة والمراد وحده فى ذاته وصفاته فهى نفى للشريك فيهما وقوله لا شريك له نفى للشريك فى الأفعال واعلم أن جملة نشهد الخ انشائية تضمنت الاخبار بالمشهود به وقيل أنها خبرية محضة وقيل انشائية محضة والأول ناظر للفظ نشهد فانه انشاء لوجود مضمونه فى الخارج به والى متعلقه والقول الثانى ناظر للتعلق فقط والقول الثالث ناظر للفظ نشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة)

(١) قوله وقصره لضرورة السجع: فيه أن السجع ممدود

نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجميل عونه لما قصم الظهور

مفعول مطلق عامله نشهد (قوله نشأت عن محض اليقين) أي عن اليقين المحض أي الخالص عن الشك وهو الذي صار متعلقه أمرا مجزوما به لا شك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل واعلم أن الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وأن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن المراد بالشهادة هنا الايمان و باليقين المحض المعرفة فيكون قوله ونشهد أي ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين فالشهادة قلبية وهي الايمان وهو ناشئ عن اليقين الذي هو المعرفة لانه تابع لها وفيه اشارة الى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا يطرق بضم الراء من باب قتل والطروق القدوم بغتة والساحة الأرض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب اذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة اضافتها الى الضمير العائد على الشهادة و يحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلساني شهادة ناشئة عن اليقين المحض أي عن الاعتقاد الجازم أن لا اله الا الله الخ وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ اشارة الى أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لان الشهادة لا يعتد بها اذا كانت غير مطابقة لما في القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفي العبارة حذف أي لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجاري على اللسان (قوله بفضل الله) أي لا بطريق القهر (قوله ضروب الشكوك) أي أنواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا مطلق التردد الصادق بالظن والوهم ولذا جمعه (قوله والامتراء) أي الشك وهو من عطف الكلي على جزئياته و يحتمل أن يكون على حذف مضاف أي وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذي يفزع اليه في المهمات والمولى هو الناصر ولا شك أن الفزع في المهم الى السيد يكون أولا ونصرته لمن فزع اليه في نيل مهمه تكون ثانيا بعد فزعه اليه ولذلك قدم الشارح سيدنا على مولانا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم في الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التي لا غبار عليها ومفزعهم وناصرهم في الآخرة فيفزعون اليه من شدة الهول الحاصل لهم في الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمى (قوله عبده) أي المتصف بعبوديته أي بكونه عبد الله والعبودية صفة تقتضي التواضع والانكسار (قوله ورسوله) أي ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضي الرفعة ولا يخفى أن التواضع سبب في الرفعة فلذا قدم ما يفيد السبب على ما يفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه انما قدم العبد لما قيل ان العبودية أشرف الصفات وهي الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهي فعل ما يرضي الرب لكن ذكر المحلي في بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لان العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهي غاية التذلل والخضوع ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية أفضل و يؤيد الاطلاق أن العبودية لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبي لانه أخص ولان رسالة النبي أفضل من نبوته واعلم ان الرسالة من الصفات الشريفة التي لا ثواب فيها وانما الثواب على أداء ما تحمله الرسول وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها كالمعارف الالهية والنظر لوجه الله الكريم الذي هو أشرف الصفات (قوله ندخرها) أي نختارها أو نتخذها أو نجعلها ذخيرة نافعة (قوله بفضل الله) أي وادخارنا لها بسبب فضل الله واحسانه الخالي عن الجبر ومن فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى من (قوله وجميل عونه) أي ومن اعانته الجميلة والوصف كاشف لان اعانة الله لا تكون الا جميلة (قوله لما قصم الظهور) أي لما كسرها والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه ابانة أولا وقيل الكسر مع الابانة قصم بالقاف و بدون ابانة فصم بالفاء وجعل أهوال الموت والقبر و يوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة

تلك الاهوال والجار والمجرور فى قوله لما قصم متعلق بقوله ندخرها وعبر بالماضي اشارة لتحقق وقوع شدتها فكأنها وقعت بالفعل (قوله وأذاب الأكباد) أى فتتها وآثر الاكباد بالذكر على القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير فى الأكباد وحصول الألم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب واذابة الاكباد كناية أيضا عن شدة الاهوال المذكورة (قوله من أهوال) بيان لما والاهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق فكأنه قال من الأمور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفى القبر (قوله وما يتفاقم) أى يتتابع وهو عطف على ماقصم (قوله من المعضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل وهو الأمر الشاق الذى لايهتدى لوجهه (قوله فى يوم البعث) صفة للمعضلات أى وما يتتابع من الأمور الشاقة الكائنة فى يوم البعث أى احياء الموتى والجزاء على الاعمال والجزاء ايصال كل عامل مايليق بعمله وعطف الجزاء على البعث اشارة لحكمة البعث فالحكمة المرتبة عليه مجازاة الناس على أعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ونحوز بها) أى ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها (قوله بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للسبب مع سببه وحينئذ فالباء فى بها متعلقة بنحوز مطلقا والباء فى بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الأول فلم يلزم عليه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لأن العامل حال كونه مطلقا غيره نفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب أى بحالة كوننا مصاحبين لآبائنا لامتبوعية مابعدها وأراد بالآباء مايشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الأشياخ المعلمون ولهذا قدم الآباء على الأمهات وان كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء على ماقيل (قوله والذرية) أراد بها مايشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصحبة فيجمع على اخوان وهم داخلون فى الاحبة (قوله والاحبة) جمع حبيب اما بمعنى محبوب أو بمعنى محب وهو الاحسن ليدخل فى الدعاء محبوبه بعد موته (قوله فى أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية أى نهاية مفعول نحوز والسمو هو العلو وقوله والارتقاء أى الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى ونحوزنا بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى بسبب فضل الله وانما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبى لأن أعلى الفردوس الحقيقى انما هو للنبى ﷺ وظهر من هذا أن الأعلى النسبى يعتبر أمرا ممتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله انعامه المقرون بالتعظيم ومن الملائكة والانس والجن الدعاء بأن الله يعظم المصلى عليه ويشرفه وماشاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا انشائية معنى فالمقصود بها انشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا ويشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيى بعضنا بعضا ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بأن الله صلى عليه أى أنعم عليه لم يكن مصليا أى داعيا بأن الله يعظمه الاعلى قول من يقول ان المراد من الصلاة التعظيم أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه ﷺ واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) أى كائنان على سيدنا أى من نفزع اليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو الانسب لذات النبى ﷺ فانها عمدة فاللائق أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمجرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ أى الذى هو كعين الموجودين فى الاهتداء بكل والتحير عند عدم كل أو الذى

وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر وما يتفاقم من المعضلات فى يوم البعث والجزاء ونحوز بها بفضل الله تعالى مع الأباء والأمهات والذرية والاخوة والاحبة فى أعلى الفردوس غاية السمو والارتقاء والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

وسر الكائنات وعروس المملكة ذي المفاخر التي جلت عن العد والاحصاء . وذي المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمى دنيا وأخرى وملجأ الخلائق كلهم واليه يهرعون يوم تترادف الاهوال وتمتد أزمتها

هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الاضاءة في كل فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبي ﷺ مضيء لهم وان كانت اضاءة الشمس حسية واضاءة النبي صلى الله عليه وسلم معنوية وصح التشبيه وان كانت اضاءة النبي أعظم لتحقق قوة المشبه به في الجملة لكونه حسيا ويحتمل أن يراد بالعين الخيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم (قوله وسر الكائنات) أي الموجودات ثم انه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أي وأشرف الموجودات وأحسنها ويصح أن يراد به الأصل لأن نوره عليه السلام أصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات ويصح أن يراد به البركة أي وبركة الموجودات لأنه ما من نعمة تصل لأحد ولو كافرا الا بواسطته ﷺ (قوله وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذي يتصرف فيه بالأمر والنهي والمراد به هنا الدنيا والآخرة لأنهما محل لتصرفه ﷺ والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة في أيام البناء استعير هنا لمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة في كل واستعير اسم المشبه به للمشبه أي والمزين للدنيا والآخرة (قوله ذي المفاخر) أي صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهي ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن (قوله التي جلت) أي عظمت وارتفعت وتنزهت (قوله عن العد) أي عن عد الناس لها وان كان المولى يعلم كميتها (قوله والاحصاء) ان أريد به العد كان العطف مرادفا وان أريد العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكأنه قال صاحب المفاخر التي لا يمكن لأحد عدها والعلم بعددها فلا يعلم كميتها الا الله تعالى (قوله ذي المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التي يحمده بسببها الأولون والآخرون (قوله المورود) أي الذي ترده جميع أمته ما عدا من كان مغيرا في عقيدته أو كان ظالما متجبرا ومن شرب منه لا يظمأ بعده أبدا بعد ذلك فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذي أي والمتوسل به الى الله في الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء وان كان يتوسل به الى الله الا أنه ليس وسيلة عظمى ويصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة التي في الجنة ولا يبعد هذا قوله دنيا وأخرى لأن المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التي في الجنة في الدنيا وفي الأخرى (قوله وملجأ الخلائق) الملجأ ما يلتجأ اليه واراد بالخلائق ما يشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت اليه فصارت آمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن أل في الخلائق للجنس المتحقق في بعض الافراد (قوله واليه يهرعون) مبني للمفعول لفظا وللفاعل معنى أي واليه يسرعون اسراعا حسيا بالاقدام ومعنويا بأن يلتفتوا اليه بقلوبهم والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المحصور فيه الاسراع الأكمل فلا ينافي أن غيره يسرع اليه يوم ترادف الأهوال وجملة واليه يهرعون الخ اما مستأنفة أو حالية أي والملجأ الذي تلتجئ اليه الخلائق كلهم في حال اهراعهم اليه يوم تتزايد الأهوال (قوله يوم) أي زمن وهو ظرف ليهرعون (قوله تترادف) أي تتتابع وتتزايد فيه الأهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق وفي نسخة ترادف بتاء واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت احدى التاءين منه أي تترادف وجملة تترادف الأهوال في محل جر بالاضافة للظرف والرابط محذوف كما قدرنا وفي بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الاهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف اليه الظرفي (قوله وتمتد) عطف على تترادف وقوله أزمتها بسكون الزاي وفتح الميم مخففة أي وتستمر شدتها أي الأهوال فلا تنقضي بسرعة ويصح ضبطه بكسر الزاي وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الاهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الزمام تخييل

وتمتد أي تطول ترشيح وذلك لأن امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا (قوله حتى يتبرأ الخ) حتى اما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرعا في المعنى على ترادف الأهوال واما غائية بمعنى الى أن تترادف الأهوال وتطول شدتها الى أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الأول فيتبرأ مرفوع وعلى الثاني منصوب والمراد بالتبرى الامتناع فكل رسول ذهبت الناس اليه ليشفع لهم في فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عذرا (قوله بأنفسهم) الضمير عائد على متأخر في اللفظ متقدم في الرتبة لأن قوله أكابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله فيهم بأنفسهم (قوله أكابر الرسل) جمع أكبر قياسا ومراده بالأكابر الذين يتبرأون من الشفاعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الاولى (قوله فصلى الله عليه وسلم) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أولا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولو قيل ان المعنى فياله من رسول كان حسنا (قوله ألقت اليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والمحاسن جمع حسن على غير قياس والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف والمقاليد اما أن يراد بها الأمور المتعلقة بهما قال في القاموس ضاقت مقاليده أي ضاقت عليه أموره فالمقاليد الأمور واما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح فعلى الأول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذي أمور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى الثاني شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية واثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى كل حال فالقاء المفاخر والمحاسن أمورها أو مفاتيحها اليه ﷺ كناية عن تمكن النبي صلى الله عليه وسلم من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتى انه لم يفته منها شيء (قوله فسما) أي علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسي تجلس عليه العروس لجلوتها فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكناية والمنصة تخييل وارتفاعه ﷺ على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر وفيه اشارة الى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لامطمع) أي لاطمع (قوله في نيل) أي تحصيل تلك الرتبة العلياء أي وهو السمو على أعلى منصة المحاسن والمفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا انشائية معنى لأن المراد منها انشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لاخبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بان الله رضى عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم ان الرضا حقيقة حالة قلبية ينشأ عنها ارادة الانعام وهو بهذا المعنى محال في حق الله وقد ورد في القرآن اسناد الرضا لله فاختلف في معناه السلف والخلف فالسلف يقولون ان لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها الا هو والخلف يؤولونه بالانعام أو بارادته فهو صفة فعل على الأول وصفة ذات على الثاني فان أريد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر وان أريد به ارادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالانعام الذي هو متجدد فاندفع ما يقال انه يتعين هنا الأول لأن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضي تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب في الصلاة بان يعطفهما على الضمير في عليه بأن يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره اشارة الى أن ما يفعله غيره ليس بمتعين واشارة الى أن الأمر الذي يطلب لهم استقلالا انما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم الا تبعا

حتى يتبرأ من الشفاعة وبهتم بأنفسهم أكابر الرسل والأنبياء فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت اليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها فسما على أعلى منصتها بحيث لامطمع لمخلوق على العموم في نيل تلك الرتبة العلياء ورضى الله تعالى عن آله وصحبه

(قوله الذين طلعوا) أى ظهروا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوة النبى ﷺ فهى مستعارة له وجمع الشموس للتعظيم وقوله أنجما حال من ضمير طلعوا أى ظهروا أنجما بعد موت النبى ﷺ وعلى هذا فاضافة شموس للنبوة من اضافة الموصوف لصفته ويحتمل أنه من اضافة

مجموع الأحكام التي يتدين بها و يتعبد بها فالاضافة من اضافة العام للخاص فهي للبيان (قوله في ظاهره) متعلق بيضطر أي في الأفعال المتعلقة بظاهره كالصلاة (قوله و باطنه) أي والافعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أي ثم عرف مايضطر اليه في أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه الى أن ابتهج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أي قلبه والمراد به نفسه أي الى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ماقابل الباطل أعني الأحكام المطابقة للواقع واضافة النور اليه من اضافة المشبه به للمشبه أي بالحق الشبيه بالنور أو انه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات النور تخييل (قوله واستنار) أي أنار انارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فقيل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل الله نور السموات والأرض وقيل الضوء أعظم من النور بدليل اضافة النور للقمر والضياء للشمس في قوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (قوله طرا) أي جميعا (قوله طاويا) أي قاطعا يقال طوى الارض اذا قطعها وأشار بهذا الى أنه لاينوي اكتفاء شر الناس لان ذلك سوء ظن بهم (قوله الى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضي عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) أي عن هذه الدار أي الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف (قوله فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أي فهنأه الله هنيئا وقوله له ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنأ المحذوف ولا بأعني محذوفا لان كلا منها يتعدى بنفسه وانما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بأن يقال واراد في ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله اثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أي عقبه (قوله من نعيم) أي لجسمه وروحه (قوله وسرور) أي لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله لا يكيف) أي لايحاط به ولايحد بحد (قوله ميزان الانظار) الانظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل الى أمر مجهول ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في المعقولات وهو المراد هنا والاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أي لايدخل تحت الانظار الشبيهة بالميزان في أن كلا يعلم به مقدار الشيء أي ولايدخل تحت الأفكار أي لايدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره ويحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال في قوله كثيرا (قوله فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أي فأنزه تنزيها من يخص الخ (قوله بفضله) يصح أن يراد به الانعام وأن يراد به المنعم به والباء داخلة على المقصور أي أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده أي على من أراد قصره عليه من عباده وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في الأكثر منهما فقال السعد الأكثر دخولها على المقصور وقال السيد الأكثر دخولها على المقصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان في أن الأكثر دخولها على المقصور وأن دخولها على المقصور عليه وان كان عربيا جيدا الا أنه خلاف الأكثر في الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أي من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك اشارة الى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله الا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله و يقرب من يشاء) عطف على يخص أي وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لاقرب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله و يبعد من يشاء) أي ابعاده منه ابعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أي باختياره المحض الخالص الخالي

في ظاهره و باطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار ثم اعتزل الخلق طرا طاويا عنهم شره الى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار فهنيئا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الانظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده و يقرب من يشاء و يبعد من يشاء بمحض الاختيار

الخالى عن شوائب الجبر (قوله وقد ألهم الخ) هذا شروع فى تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى والالهام القاء الخير فى القلب بطريق الفيض لا الاكتساب قال فى القاموس ألهمه الله خيرا لقنه اياه أى ألقاه فى قلبه ومفعول ألهم محذوف ومولانا فاعل أى وقد ألهمنى مولانا أى ألقى فى قلبى (قوله الكثير الشر) أى الكثير شر أهله (قوله لا نطيق) اللام زائدة فى المفعول الثانى وليست أصلية متعلقة بألهم لأنه يتعدى للمفعول الثانى بنفسه قال تعالى فألهمها فجورها أى وقد ألهمنى مولانا ما لا نطيق أى شيئا لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفى به (قوله من معرفة عقائد الايمان) بيان لما وقد تقدم أن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة والايمان هو التصديق التابع للمعرفة والاضافة من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التى تعلق بها الايمان أى التصديق (قوله وأنزلها) أى معرفة عقائد الايمان وهو عطف على ألهم كالتفسير وقوله فى صميم القلب أى فى وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها وقوله بما تحتاج اليه الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة (قوله من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج اليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أى مجزوم به واضافة القواطع للبرهان من اضافة الصفة للموصوف أى من البرهان القواطع وأل فى البرهان للاستغراق أى البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها فى الجمعية ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم ان ما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها والا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة فى هذه العقائد الستة الدليل السمعى كما يأتى (قوله وعلم) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الأول محذوف والثانى قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة لجزئيات وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أى وعلمنى سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ (قوله واحسانه) عطف تفسير (قوله جزئيات) أى مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من يعرفها) أى فى نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله ومن ينبه عليها) أى وقل من يفيدها لغيره (قوله بالخصوص) أى بالتعيين والتشخيص أى تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتى ان السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد فى المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الاصوات والمبصر لنا كالاجسام والألوان فيكون مخالفا لكلام المصنف وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت (قوله من الأئمة الاعيان) أى المعتبرين فى العلم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف أى وأرشد المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أى بكرمه المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله لتحقيق أمور) أى لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل (قوله من لا يظن بهذلك) من نائب فاعل ابتلى والمشار اليه بذلك الغلط وقوله ممن عرف بيان لمن وقوله ممن عرف أى عند الناس بكثرة الحفظ والاتقان أى وعرف باتقان العلوم وأحكامها وذلك كالعقبانى فانه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والاصوات وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف وكان ابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف اظهار الحق والوقوف

وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده فى هذا الزمان الكثير الشر ما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الايمان وأنزلها جل وعز فى صميم القلب بما تحتاج اليه من قواطع البرهان وعلم سبحانه بمحض فضله واحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم ومن ينبه عليها بالخصوص من الأئمة الاعيان وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتلى بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والاتقان

عليه فكان سنيا وأما العقباني فكان من المعتزلة (قوله اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أى اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لانعامك علينا فيما سبق فالكاف فى كما أنعمت للتشبيه وما مصدرية والفاء فى قوله فزدنا زائدة والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه (قوله ياذا الجلال والاكرام) أى ياصاحب الجلال الخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والاكرام اللطف والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالاكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أى بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون فى قوله كما أنعمت حذف أى كآثر انعامك فيما سبق (قوله وتمم لنا ذلك) أى ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أى بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الاسلام وان عذب بعد ذلك ويحتمل أن المراد بها الموت على الاسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الاكابر الالتفات للاول (قوله والحلول اثر الموت) أى عقبه وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها الا بعد مروره على الصراط وأجيب بأن المراد دخول الارواح اذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافى ذلك ماقيل ان أرواح أموات المؤمنين فى البرزخ تتردد فيه لأن البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة (قوله فى دار الامان) هى الجنة (قوله من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصى حتى يؤخذ بغتة أى لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصى حتى تهلكهم (قوله ياذا الفضل) أى الاحسان (قوله والامتنان) أى الانعام فهو من عطف المرادف ويطلق الامتنان على تعداد المنعم النعم على المنعم عليه وهو مذموم الا من الله والشيخ والوالد (قوله فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير نعوذ أى نعوذ بك من السلب الخ حالة كوننا متوسلين اليك فى قبول دعائنا بكرم جلالك واضافة كرم الى الجلال من اضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أى بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة (قوله وعلو ذاتك) من اضافة الصفة للموصوف أى وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا (قوله ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ وليس المراد بها صفة الذات التى هى الارادة القديمة لوصفها بالمهداة أى المعطاة وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف وفى ارادة صفة الفعل التى هى الاحسان بعد وأتى بثم التى للتراخى للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا اذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به ثانيا النبى ﷺ وهو حادث (قوله المهداة) أى التى أهديتها الينا (قوله نعوذ بك) أى نتحصن بك والباء فيه للتعدية (قوله من السلب) أى سلب ما أعطيته لنا من معرفة عقائد الايمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أى الاعطاء (قوله ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لارادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو ارادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقى عليه تعالى فالغضب صفة ذات على الأول وصفة فعل على الثانى (قوله الذى لا يطاق) أى لا يقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هى والحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جملة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة والجار والمجرور خبر مقدم وقوله أن وفقنا مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أى وتوفيق الله لنا فى هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أى ومن جملة انعاماته العظيمة فالنعم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) عطف على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الاعطاء أى ومن جملة اعطاآته (قوله الفائقة) أى المرتفعة على غيرها (قوله الكريمة) أى العظيمة أى التى لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضله) أى توفيقا ناشئا من فضله

اللهم كما أنعمت فزدنا ياذا الجلال والاكرام من فضلك وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة والحلول اثر الموت مع الاحبة فى دار الامان ولا تجعلنا يا أرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة الينا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم نعوذ بك من السلب بعد العطاء ومن غضبك الذى لا يطاق ومن أن تلحقنا بأهل الخيبة والحرمان ومن جملة نعم مولانا العظيمة ومنحه الفائقة الكريمة أن وفقنا سبحانه بفضله فى هذا الزمان الكثير الجهل

لوضع عقيدة صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد ثم ختمناها بشيء لم نره سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو أنا شرحنا كلمتي الشهادة التي لاغنى للمكلف عن معرفتها

واحسانه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) أي لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث انه يدل على الألفاظ الدالة على النسب التامة التي هي العقائد وقولنا من حيث انه يدل على الألفاظ ولم نقل من حيث انه ألفاظ دالة على النسب بناء على مايفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) أي باعتبار ماحلت فيه من الأوراق اذ هي المتصفة بصغر الجرم حقيقة وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة ويمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أي باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أي باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على المدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الألفاظ الدالة على النسب التامة لأن الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الألفاظ والمفهوم من كلامه من أنها اسم للنقوش وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع مايقال العلم اما الادراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لأن العقائد هي النسب التامة الجزئية وهي مدلولة للألفاظ وهي مدلولة للنقوش التي هي مسمى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فاضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملابسة أي محتوية على جميع العقائد التي تذكر في ذلك العلم أو من اضافة الشيء الى كليه لأن العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والارادة وعدم الوالدية والمولودية والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أي الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا واجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها اجمالا فان فيها لا اله الا الله وهي محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أي تقوية تلك العقائد وثم للترتيب المجرد عن التراخي وتأييد عطف على جميع أي محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذي هو وصف للمؤيد مع أنها انما هي محتوية على مابه التأييد من البراهين فكان الاولى أن يقول ثم على مابه تأييدها من البراهين الا أن يقال انه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أي كونها مؤيدة بالبراهين ويلزم من احتوائها على ماذكر احتواؤها على البراهين فتأمل ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة أي أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وأن وفقنا لتأييدها بالبراهين التي ذكرناها فيها وحينئذ فلا يرد الاشكال المتقدم (قوله القريبة) أي القريبة الادراك (قوله نظر) أي فهم وقوله سديد أي صواب أي القريبة الادراك لمن له فهم صواب وان لم يكن ذلك الفهم تاما فالمحترز عنه بمن له فهم صواب البليد جدا فانه لا يفهم تلك البراهين الاذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم أي جاد وفي التعبير بذلك اشارة الى عزة ذلك الشيء ونفاسته وأن شأن النفوس أن تشح به وانما نفي رؤية سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لامكان أن يكون غيره سمح به ولم يره وقد ذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض أشياخه أنه قال قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف في هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر (قوله وهو) أي ذلك الشيء (قوله أنا شرحنا كلمتي الشهادة) أي كشفنا وبينا معناهما وقوله كلمتي الشهادة بالتثنية في نسخة وفي نسخة كلمة الشهادة بالافراد ويناسبها افراد الضمائر فيما يأتي وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغة واضافة كلمة للشهادة من اضافة الأعم للأخص (قوله عن معرفتها)

والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين اذ بها تقرع أبواب فضل الله تعالى والدخول فى زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين و باتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود فى غضب الله و يترقى بفضل الله تعالى الى أعلى عليين فذكرنا معناها أولا ثم بيناوجه دخول جميع عقائد الايمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين و ينبسط على بواطنهم

أى معرفة كلمة الشهادة أى معرفة معناها (قوله والى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ) الجار والمجرور أعنى قوله الى عذب متعلق بقوله يشتد أى و يشتد عطش المتعطشين الى عذب مواردها والجملة عطف على الصلة وهى قوله لاغنى للمكلف عن معرفتها ثم ان العذب معناه الحلو والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء و يطلق على الماء المورود وهو المراد هنا والمعنى و يشتد عطش المتعطشين الى حلو مائها وهو مستعار لمعانى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعانى بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل واستعير لها اسمها على طريق الاستعارة المصرحة وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة واضافة عذب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وضمير مواردها لكلمة الشهادة وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون والمعنى و يشتد اشتياق المشتاقين الى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة (قوله اذ بها) أى بكلمة الشهادة أى بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة الحصر (قوله تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى احسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والأبواب تخييل وتقرع ترشيح ان قلت انه لايلزم من قرع الأبواب الدخول مع أنه المقصود قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادى اذلا يشترط اللزوم العقلى فى المجاز (قوله الدخول) عطف على معنى تقرع أى اذ بها القرع والدخول (قوله فى زمرة المتقين) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم واعلم أن معرفة الله اما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا واما أن تكون بالأدلة القطعية واما أن تكون بالأدلة الظنية الاقناعية فأشار الشارح بقوله مع النبيين الى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب و بقوله والصديقين الى من عرف الله بالمعاينة لكن لامع القرب و بقوله والشهداء بمعنى العلماء الى من عرف الله بالأدلة القطعية و بقوله والصالحين الى من عرف الله بالادلة الظنية الاقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لوكان هناك إله ثان لوقعت السموات على الارض لكن التالى باطل فكذا المقدم فهذا دليل اقناعى غير قطعى لكون الشرطية ممنوعة (قوله و باتقان معرفتها) الاتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحينئذ فالاضافة للبيان والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لافادة الحصر وجملة و يسلم باتقان معرفتها من آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها والمعنى اذ تقرع أبواب فضل الله بذكرها و يسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره المرور على القول بأن المقلد كافر الاأن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التى تتوارد على أهل جهنم فتكون الاضافة حقيقية و يحتمل أن تكون الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه أى و يسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها (قوله فى غضب الله) المراد بغضبه انتقامه و فى الكلام حذف مضاف أى فى محل غضب الله وهو جهنم (قوله الى أعلى عليين) عليين اسم لموضع فى الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كل المؤمنين على ماقيل (قوله فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمير معناها لكلمة الشهادة (قوله عقائد الايمان) أى العقائد المنسوبة للايمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر لان الايمان متعلق بتلك العقائد اذهو التصديق بها و بغيرها من الأحكام التى جاء النبى ﷺ بها (قوله بحيث تبتهج) أى فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هى أن تبتهج أى تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول (قوله و ينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم بمعنى نفوسهم

(قوله

(قوله وظواهرهم) أى جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أى ما انطوت عليه من المعانى الحسنة فقوله من محاسنها بيان لما وانبساط المعانى على القلوب ظاهر وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التى تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون (قوله فاصبحوا) هذا مفرع على قوله وينبسط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أى فيصبحون فى يوم القيامة أى يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالى بالفعل الماضى لتحقق وقوعه فكأنه قد حصل وضميره للمتقين وقوله يتبخترون أى يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله فى حلل معارفها فى سببية والحلل جمع حلة وهى ما يلبس للزينة ومعارفها أى كلمة الشهادة معانيها الحسنة واضافة حلل اليها من اضافة المشبه به للمشبه وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون والرياض جمع روضة وهى البستان وأصل رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها اثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه محذوف أى من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل ويصح أن يكون فى قوله فى حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل بأن تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحلل للمعارف تخييل ويصح أن يكون حلل معارفها مستعار الآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدونك) قيل انه اسم فعل أمر بمعنى خذ والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الاعراب وفاعله ضمير مستتر فيه وعقيدة مفعوله أى خذ عقيدة والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو ادراكا أو تدريسا أو غير ذلك وقيل انه اسم فعل أمر بمعنى الزم فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير الزم نفسك عقيدة وقيل انه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة وقيل انه اسم فعل وضع موضع المصدر والكاف اللاحقة له فى محل جر بالاضافة أى الزامك عقيدة أى ألزمك عقيدة الزاما منسوبا لك من حيث تعلقه بك (قوله أيها) منادى حذف منه حرف النداء أى يأيها (قوله المتعطش) أى المشتاق (قوله فى زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والاولياء جمع ولى وهو من تولى طاعته به وتباعد عن الانهماك فى اللذات والشهوات ففعيل بمعنى فاعل وعلم منه أن تعاطى أصل اللذات والشهوات لا ينافى الولاية أو من تولى الله أمره فلم يكله لنفسه ففعيل بمعنى مفعول (قوله عقيدة) أى كتابا مسمى بعقيدة (قوله الامن هو من المحرومين) أى الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم والاستثناء مفرغ فمن فى محل رفع على الفاعلية بيعدل أى لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج اليها

وظواهرهم ما انطوى من محاسنها فأصبحوا يتبخترون فى حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين فدونك أيها المتعطش للدخول فى زمرة أولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج الى ما فيها الا من هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت

الى أن ينزل بك عرض الممات * وهذا أوان الشروع فى هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه أن يعيننى عليه ويوفقنى فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن انتمى اليه وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الاصحاب

أهل الله فشبه المعارف بالثمرات بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة ان وفقك الله معارف الايمان ويحتمل أنه شبه الايمان بنخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات تخييل ام اباق على حقيقته أو مستعار للمعارف وتجتنى ترشيح أو أن اضافة ثمرات للايمان من قبيل اضافة المشبه به للمشبه (قوله الى أن ينزل) أى وتستمر تجتنى الى أن ينزل بك (قوله عرض الممات) أى الموت والاضافة للبيان فالموت عرض وجودى كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا أوان الشروع) أى وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أى زمن قرب الشروع اذ لم يشرع بالفعل فى الزمن الذى حصلت فيه الاشارة بل بعده (قوله فى هذا الشرح) أى فى تحصيله والشرح اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على التحقيق (قوله المبارك) أى المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات فهو تفاؤل وقد حقق الله ذلك أى النفع به (قوله بفضل الله) أى لا بقوتى والجار والمجرور متعلق بالشروع أى هذا أوان الشروع المتلبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعاه (قوله الكريم) أى ذى الكرم والجود (قوله الوهاب) أى كثير الهبة دائم الاعطاء فهو صيغة مبالغة أى مبالغة نحوية وهى افادة لفظ أكثر من غيره كما فى وهاب وواهب فان وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهى اعطاؤك للشئ أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى لأنه مستحق لكمالات لا نهاية لها ولا يعلمها الا هو (قوله نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذى يعطى لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه اليه السؤال بقوله نسأله ثم ان السؤال قسمان استعطافى وهو يتعدى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا واستخبارى وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد والسؤال هنا استعطافى فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعيننى الخ ان قلت مقام السؤال مقام ذل وانكسار فينبغى فيه التواضع واتيانه بنون العظمة فى قوله نسأله ينافى ذلك والجواب أن النون ليست للعظمة بل هى للمتكلم ومعه غيره أى وأسأله أنا واخوانى وأشرك معه غيره فى السؤال تواضعا منه اشارة الى أنه ليس أهلا لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب للاجابة (قوله أن يعيننى) أى على تحصيله بأن يخلق فى قدرة على تحصيله ويصرف عنى الشواغل ويقوى ادراكى ويصحح حواسى (قوله لعين الصواب) أى لذات الصواب وهو ضد الخطأ والاضافة للبيان (قوله بجاه الخ) أى متوسلا فى قبول دعائى هذا بجاه سيدنا أى بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع فى المتوسط وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثانى لدلالة الأول (قوله وعلى آله) أى أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا هذا هو المناسب فى تفسير الآل فى مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه (قوله ومن انتمى) أى انتسب اليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز اشارة الى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمى اليه وذلك خاص بالأصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف (قوله بمشاهدته) أى بمشاهدة سيدنا محمد ان قيل ان ذلك قاصر على البصير من الاصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الادراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله من ساداتنا) بيان لمن انتمى اليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الاصحاب) أى أصحابه صلى الله عليه وسلم فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه ﷺ بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والاصحاب جمع صحب وصحب وقع فيه الخلاف قيل انه جمع لصاحب وقيل اسم

جمع

جعله (قوله الحمد لله) مقتضى صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع الا أن يقال انه أتى بها نطقا أو المراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين في الحديث المفهوم الكلي وهو مطلق الثناء وهو كما يحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة أو أنه تركها تواضعا اشارة الى أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال وسيأتي في الشرح ما يتعلق بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر محذوف أي كائنان على رسول الله وعبر بعلى اشارة الى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلي من المستعلى عليه والواو للعطف على جملة الحمدلة ان كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى وللاستئناف ان كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى لانه لا يصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور (قوله على رسول الله) ان قيل هذا صادق على أي رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قلت ان رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو أن الاضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لان الاضافة تأتي لما تأتي له اللام من الجنس والاستغراق والعهد وانما قال على رسول الله ولم يقل على نبي الله اشارة الى أن الرسالة أفضل من النبوة والى أن المبحوث عنه في هذا الفن الأحكام المتعلقة بالرسالة فان قيل ان المصنف قد أظهر في محل الاضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والاظهار في محل الاضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظي الحاصل به قلت أجيب بأنه لا ثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والاظهار في محل الاضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم أن هذا اظهار في محل الاضمار لان جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والاظهار في محل الاضمار انما يكون في جملة واحدة لا في جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله الحمد) أي اللغوي وانما عرف الشارح الحمد اللغوي دون الاصطلاحي لان اللغوي هو المأمور بتحصيله في أوائل التأليف كما سبق (قوله هو الثناء الخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود والاكرام محمود عليه أي محمود لأجله وثبوت العلم الذي هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكما بأن يكون منشأ لافعال اختيارية أو ملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وارادته وعلمه اذا حمد لأجلها فانه وان كانت اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لانها ينشأ عنها فعل اختياري وكذا يصدق بذات الله اذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما لما ذكر وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياري اذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياري وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به فقول الشارح الثناء يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشيء اذا عطفت بعضه على بعض وحينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد غير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الاول فيكون التعريف غير جامع

(ص)
(الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله)
(ش) الحمد هو الثناء

بالكلام على المحمود بجميل صفاته سواء كانت من باب الاحسان

وأن الثناء يستعمل فى الشر والحمد لا يكون الا فى الخير وحينئذ فالتعريف غير مانع وأجيب عن الثانى بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل فى الشر الا مشاكلة وأجيب عن الاول بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الاثناء كالاكرام مصدر أكرم فالثناء حينئذ الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الاتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح (قوله بالكلام) الباء للملابسة أى الملتبس بالكلام من التباس الشيء بآلته أو أنها للآلة (قوله على المحمود) متعلق بالثناء ان قيل فى أخذه فى تعريف الحمد دور وذلك لان معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لان معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط أو أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولا بد فى الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميل صفاته) من اضافة الصفة للموصوف أى بصفاته الجميلة والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو اشارة للمحمود عليه كما سبق والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجميلة وما ذكره السكتانى هنا من احتمال كون الباء المتعدية متعلقة بالكلام لانه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز اذا اشتماله عليه أولوى فقط أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أى حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لان الحمد يتعلق بالكمال سواء كان احسانا أو غيره والمناسب لما ذكرناه ان قيل قضية قوله صفاته أنه لو أثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد أجيب بأن الاضافة فى صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وان لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر اذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذى هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه والا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع الا أن يقال انه مبنى على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أى مترادفان و بعد هذا كله فيقال ان تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى اذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده فى تأويل مصدر مبتدأ وان لم يكن هنا حرف مصدرى لان وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى وأو فى كلامه بمعنى الواو على ما جوزه الكوفيون لان التسوية لا تكون الا بين متعدد وأو لأحد المتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الاحسان أو من باب الكمال سواء أى سيان فى صحة صدق الحمد على الثناء الواقع فى مقابلتها والجملة اما مستأنفة أو حال بلا واو ويصح أن يجعل سواء خبر مبتدأ محذوف أى الأمران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى ان كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال فالأمران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفواضل وهى المزايا المتعدية وهى التى يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير كالكرم والانعام والتعليم واضافة باب للاحسان

للبيان

أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلا وانما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قولهم الثناء باللسان ليشمل الحد الحمد القديم والحادث

للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله أو من باب الكمال) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفضائل وهى المزايا القاصرة وهى التى لا يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير وان كانت هى قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدى أثره للغير وان كان يتعدى للغير بالتعليم ألا ترى أنك تتعقل أن القطب عالم وان لم يعلم أحدا واضافة باب للكمال للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى أو من أفراد باب هو الكمال واعلم أنه ليس فى كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة فى هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال اذ هو غير منحصر فى الصفات الذاتية (قوله المختص بالمحمود) صفة للكمال أى الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره فالباء فى قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا الوصف أعنى قوله المختص بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله أو من باب الكمال وبين قوله من باب الاحسان وهذا لا ينافى أن الاحسان كمال الا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه للغير وماذكره السكتانى هنا من أن قوله المختص بالمحمود راجع للاحسان أيضا فهو غير مناسب (قوله كعلمه) أى كعلم المحمود فانه وصف قاصر وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله وبعلم العبد الا أن علم المولى واحد والتعدد انما هو فى متعلقاته وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق (قوله وشجاعته) أى المحمود ثم ان فسرت الشجاعة بملكة أو قدرة توجب الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات وان فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل وعلى كل فهو مثال لقوله أو من باب الكمال الخ كما أن قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الاشارة الى أنه لا فرق بين ما هو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ما هو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون صفة فعلية (قوله مثلا) أتى به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال أنها لادخال الافراد الخارجية والكاف أدخلت الأفراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحد الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه فى أزله وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما فى السكتانى تسمح لأن ماهية الحمد لا بد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنى أنه متجدد بعد عدم الا أن يرتكب التجريد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللسانى أو النفسانى ومنه تسبيح الجمادات وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللسانى أو النفسانى وهذان الحمدان حادثان ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول الا القسمين الأخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الأولين أيضا فقول الشارح ليشمل الحد أى التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الأول والثانى على ارتكاب التجريد السابق أو الأول فقط ان لم يرتكب التجريد وقوله والحادث دخل فيه الثالث والرابع فقط ان ارتكب التجريد فى الثانى ودخل فيه الثانى أيضا ان لم يرتكب فيه التجريد فان قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد قلت محل الامتناع اذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما برسم يميزهما عن غيرهما فلا ضرر فيه وما هنا من هذا القبيل فقول الشارح ليشمل الحد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من اطلاق الخاص وارادة العام واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة انه

حقيقة فى النفسانى واللسانى وقال بعضهم انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعكست المعتزلة فعلى الأول يكون استعمال الكلام فى القديم والحادث من استعمال المشترك فى معنييه وهو لا يحتاج لقرينة لأن محل احتياج المشترك لقرينة اذا وقع فى التعريف ان أريد به بعض معانيه لا ان أريد كلها كما هنا وعلى القول الثانى يكون استعماله فى القديم والحادث استعمالا للفظ فى حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهى هنا العدول عن اللسانى الى الكلام اذ لولم يفد العدول العموم لما كان له فائدة (قوله ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظى فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفسانى كالوحدثتك نفسك بأن زيدا كريم ولا تسبيح الجمادات على أنه بلسان المقال كما هو التحقيق اذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوى وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) أى لغة ولما كان الشكر اللغوى يجتمع مع الحمد اللغوى فى بعض الصور وهو الثناء بالكلام فى مقابلة احسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص فى حق من أنعم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القلب أى كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائما أم لا وكأن يتكلم فى نفسه بأنه كريم وقوله من القلب بيان للغير وقوله وسائر الأركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والمراد بالأركان الجوارح والواو فى قوله وسائر بمعنى أو واضافة سائر للأركان للجنس الصادق بركن من الاركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند سرور من أحسن اليه عليه ويؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الاتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح ويؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر فى مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازى على قدر الفعل وشكور معناه المجازى على القليل كثيرا (قوله على المنعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كأنه قال الثناء على المنعم لأجل انعامه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاما نعم اذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لأن الثناء على المنعم محتمل لان يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملا قال بسبب الخ كذا قيل والحق أنه محتاج اليه مطلقا لأجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل (قوله بسبب ما أسدى) أى أوصل الى الشاكر من النعم قضيته أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون شكرا بل ان كان باللسان فهو حمد وان كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر الرازى والسيد وقال السعد الثناء على المنعم بسبب انعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح وفى أخذ الشاكر فى تعريف الشكر ما سبق فى أخذ المحمود فى تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لاعادته (قوله فبينه الخ) هذا مفرع على ما قبله أى اذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه الخ و بين خبر مقدم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) أى من جهة دون جهة لا من كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أى بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعنى الخ) أفاد به أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزيد بعد قوله ان الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله بعد والشكر أعم من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك (قوله لأنه يتعلق بالكمال) أى من تعلق الشىء بالباعث عليه

والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم بسبب ما أسدى الى الشاكر من النعم فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه يعنى أن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق لانه يتعلق بالكمال

(قوله سواء كان) أي الكمال احسانا أو غيره والمراد بالاحسان المزايا المتعدي أثرها للغير والمراد بغيره ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والارادة والصفات السلبية والاضافية (قوله لا يتعلق الا بالاحسان) أي لا يكون الا في مقابلة الاحسان أي على الشاكر على ماسبق له فأل للعهد (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه وان كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك (قوله و بالقلب و بسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهي مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل (قوله كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح (قوله النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الانعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الانعام أي أفادكم انعامكم على ثلاثة مني (قوله يدي) بدل من ثلاثة أي استعمال يدي بأن أضعها على صدري حين مروركم علي (قوله ولساني) أي واستعمال لساني بأن أثني عليكم به (قوله والضمير) أي القلب أي واستعمال قلبي بأن اعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو أتكلم في نفسي بأنكم متصفون بالصفات الجميلة (قوله المحجبا) أي المستتر فافادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ماصدر منها من التعظيم اذ هو المفاد حقيقة بالانعام ان قلت انه لم يستفد من البيت ان استعمال الثلاثة شكر لأن الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث ان الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون الا باللسان) أي وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان في ثناء بلسان في مقابلة احسان و ينفرد الحمد عن الشكر في ثناء بلسان لا في مقابلة احسان بل في مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو اماطة الاذى و ينفرد الشكر في ثناء بغير لسان في مقابلة احسان واصل المتن على ماص وانظر قوله والحمد لا يكون الا باللسان مع قوله وأعاقلنا بالكلام الخ وقد يقال انه اقتصر على النسبة التي بين الحمد الحادث والشكر الحادث وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين ومعلوم أن الحمد الحادث انما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر ان قلت الحال لا تأتي من المبتدا على المعتمد وهو مذهب سيبويه قلت أجيب عنه بأن في الكلام حذف مضاف أي وتفسير الصلاة في حال كونها من الله فالحال في الحقيقة من المضاف اليه وجعلها من المبتدا بحسب الظاهر واحترز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء أي طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه (قوله على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فان معناها الرحمة والانعام منه (قوله زيادة تكرمة) أي وزيادة تعظيم أي وأما أصل التعظيم فهو حاصل له واضافة الزيادة للتكرمة من اضافة الصفة للموصوف أي التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلا له من قبل (قوله وانعام) عطف على تكرمة أي وزيادة انعام أي وانعام زائد على ما كان حاصلا له وفي قوله زيادة اشارة الى أن النبي صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه الا أنه ينبغي للمصلي أن لا يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته الا أن الأليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أي وسلام الله وأما سلام غيره فمعناه الدعاء أي طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) أي على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين (قوله زيادة تأمين) من اضافة الصفة للموصوف أي تأمين زائد أي

سواء كان احسانا أو غيره والشكر لا يتعلق الا بالاحسان والشكر أعم من الحمد بحسب المحل لأنه يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح قال الشاعر

أفادتكم النعماء مني ثلاثة
يدي ولساني والضمير المحجبا

والحمد لا يكون الا باللسان والصلاة من الله على رسوله صلى الله عليه وسلم زيادة تكرمة وانعام وسلامه عليه زيادة تأمين له

على ماعنده من الامان أى تأمين مما يخافه على أمته أو على نفسه اذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام انى لأخوفكم من الله (قوله وطيب تحية) أى وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة فى حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيى بعضنا بعضا وطيب بالجر عطف على تأمين أى وزيادة تحية طيبة (قوله واعظام) أى تعظيم وهو معطوف على تأمين أى وزيادة اعظام واعظام مصدر أعظم المرادف لعظم واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية (قوله اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل فمعنى اعلم اعتقد ماقلته لك من انحصار الحكم العقلى فى الأقسام الثلاثة اعتقادا جازما فان قيل اذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال فاعلم أنه لا اله الا الله ولأن العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فانه لا يتصف بها الا المخلوق فان قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد فالجواب أنه عبر به دون ماذكر اشارة الى أنه لا يكفى فى هذا الفن الا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد فان قيل حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا فالجواب أنه انما عبر باعلم دون اعلموا لأنه لو عبر باعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر (قوله أن) أتى بها وان كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور ولا شاكافيه اعتناء بذلك الانحصار ففيه اشارة الى أنه ينبغى شدة الاعتناء بعلمه (قوله الحكم العقلى) سيأتى تعريفه فى الشارح ونسبته للعقل من نسبة الشئ لآلته فالحكم آلته العقل والحاكم هو النفس وقول الشارح فيما يأتى والحاكم بذلك اما الشرع أو العادة أو العقل ففيه تسمح كما يأتى وتقييد الحكم بالعقلى لاخراج الحكم الشرعى والعادى فانهما لا ينحصران فى الأمور الثلاثة المذكورة وفيه اشارة الى تقسيم الحكم الى عقلى وشرعى وعادى وانما اقتصر المصنف على التكلم على العقلى لأن غالب الصفات دليلها عقلى وانما ذكر الشارح الشرعى لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت به وانما ذكر العادى تتميما للاقسام * واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ وانما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلى الخ لأن معرفة تلك الاقسام الثلاثة أعنى الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع فى هذا الفن لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب لله عشرون صفة ويستحيل عليه أضدادها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح ولا الاصلح ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز أن يقع مالا يريد فمن لم يعرف حقائق تلك الاقسام لم يعرف ماأثبت ههنا ولا ما ينفى فتلك الاقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لامن حيث الاثبات ولا النفى لأن ذلك فائدة هذا العلم (قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام) اعلم أن الوجوب عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء اذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذى ذكره الشارح وهو اثبات أمر أو نفيه حتى يكون الحصر من حصر الكل فى أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل فى الخل والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلى فى جزئياته كحصر الكلمة فى اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها فى الواقع على حد انحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أنها لا تخرج

وطيب تحية واعظام (ص) اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام

عنها وحصر الحكم في تلك الثلاثة من حصر الشيء في أقسام صفة متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة وذلك لان كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما في قولك الله قادر وتارة يتصف بالاستحالة كما في قولك شريك الله موجود وتارة يتصف بالجواز كما في قولك الممكن موجود ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه في الواقع بواحد من تلك الثلاثة هذا كله ان رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير فان رجعناه له وقدرنا في الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أي الحكم أي صفة متعلقه في ثلاثة أقسام كان الانحصار من انحصار الكلي في جزئياته لان المنحصر حينئذ صفة المتعلق وهي أمر كلي تحتها تلك الأقسام الثلاثة والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز انما هي أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم لان الحكم بالمعنى المذكور لا يتصف الا بالجواز وكذا يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته اذا قدرنا مضافا في محلين أي وينحصر أي الحكم أي متعلقه وهو المحكوم به في ثلاثة أقسام ذي الوجوب وذي الاستحالة وذي الجواز لان ما يحكم به العقل اما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط فالأول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل (قوله الوجوب) قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لانها ضد الوجوب وضد الشيء أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ما قبله عليه ولانه كالمركب وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ما ترى ليوافق الوضع الطبع (قوله فالواجب) قال المصنف في بعض كتبه انما تعرضت في أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لان المشتق أخص من مصدره الذي اشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس (قوله ما الخ) المناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أن يفسر ما بشيء ويجعل مصدوقه هذه الثلاثة (قوله لا يتصور) بفتح حرف المضارعة مبنيا للفاعل أي لا يمكن ولا يتأتى وبضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصور حينئذ التصور الذي معه حكم وهو التصديق أي ما لا يصدق العقل بعدمه فالتصور كما يطلق على ادراك المفرد يطلق على الادراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله في الجائز ما يصح الخ اذ الصحة ترجع الى التصديق كذا قيل وفيه أنه يشترط في القرينة اتصالها بالمجاز وهي هنا ليست كذلك اذ كل تعريف منفصل عن الآخر وحينئذ فلا يصح أن يكون ما في واحد منهما قرينة على ما في الآخر والأحسن أن يقال ان القرينة معنوية وهي ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور في كلام المصنف التصديق فلا يقال ان الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا والحاصل أن الواجب وان تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العدم أي لا يدركه ادراكا جازما مطابقا للواقع لان الواقع ونفس الامر انتفاء عدمه (قوله في العقل) الاولى حذفه لان الواجب لا يمكن ولا يتأتى عدمه وجد عقل أم لا وهذا الاعتراض انما يتوجه على المصنف على قراءة يتصور على البناء للفاعل (قوله عدمه) أي خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أي عدم أفراده لا الأمر الكلي الذي فسرت ما به لأن الأمر الكلي لا وجود له الا في الذهن وما وجد في الذهن ممكن والممكن قد يصدق العقل بعدمه ان قيل هذا التعريف لا يشمل صفات السلوب لان العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة فالجواب أن المراد بعدمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لا أن المراد بعدمه أنه أمر عدمي وحينئذ فتدخل صفات السلوب في التعريف لان العقل وان صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه

(قوله مالا يتصور فى العقل) فيه ماسبق فلاعود ولا اعادة (قوله وجوده) أى خارجا أو ذهنا فقد يصدق بوجوده والمراد وجود أفراده لما سبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ما اذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجودية أو حالا وهذا على القول بثبوت الأحوال والحق أنه لاحال وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله مايصح) تفسر ما بمحكوم به كما سبق والصحة اما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له أى مايصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالامكان أى ما يمكن وجوده وعدمه وعلى الثانى فلاحاجة لقوله فى العقل لان الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وجد عقل أم لا وقوله وجوده وعدمه أى فى الخارج والمراد وجود أفراده وعدمه كما مر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف على اسناد أمر لآخر ايجابا أو سلبا ويطلق عند المناطقة على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه ويطلق عند الأصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأول وحذف متعلق اثبات ونفى اتكالا على ظهور المراد والمعنى اثبات أمر لأمر أو نفى أمر عن أمر فرجع ماقاله الشارح للمعنى الاول فاثبات أمر لآخر كقولك زيد قائم والقدرة واجبة لله ونفى أمر عن آخر كقولك زيد ليس بقائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيد وقولك لا زيد فلا يسمى واحد منهما حكما لان الاول وان كان اثبات أمر لكن ليس لأمر آخر والثانى وان كان نفيا لأمر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أو نفيه الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق به بعد قولك زيد قائم وهذا ليس من باب عندى درهم ونصفه لان الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا وانما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو فى التعريف ليست للشك لانها لا تدخل فى التعريف رسما كان أو حدا لان الشك لا يجامع التصور جزما الذى هو المقصود من التعريف وانما هى للتنويع وأو التى للتنويع تدخل فى الرسم دون الحد لانه يلزم على دخولها فى الحد كون الفصل مساو يا للماهية وأخص منها لان الفصل الواقع فى الحد مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه والفرض مساواته وقضية قوله اثبات أمر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم انه الايقاع والانتزاع أيضا وكونه فعلا خلاف التحقيق اذ لا يحسن أن يكون للنفس فعل وحينئذ فيؤول الاثبات بادراك الثبوت والنفى بادراك الانتفاء والايقاع بادراك الوقوع والانتزاع بادراك النزع فرجع الأمر لقول المناطقة انه ادراك أن النسبة واقعة أى مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أى أو ليست مطابقة للواقع واختلف فى الادراك فقيل انه انفعال لانه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن كالفعل وقيل انه كيفية أى صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق ❊ واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل أى سواء قلنا انه فعل أو انفعال أو كيف وان كان المحكوم به قديما قال الشيخ السكتانى والحكم بالمعنى المذكور لا يختص بالحمليات بل يكون فى الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كما فى اثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار فى كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أو نفيه عند وجود الليل فى نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كما فى اثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس فى قولك اما أن يكون النهار موجودا واما أن لا تكون الشمس طالعة أو نفيه فى قولك ليس اما أن يكون النهار موجودا واما أن تكون الشمس طالعة لان اثبات الأمر للآخر أو نفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه فافهم ذلك ولا تتوهم اختصاص الحكم بالحمل وان كانت أمثلة المؤلف مشعرة به

والمستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده والجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه (ش) الحكم هو اثبات أمر أو نفيه

والحاكم بذلك اما الشرع أو العادة أو العقل فلهذا انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعى وعادى وعقلى فالشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع

أو تعتقد أن الحد غير جامع اهـ كلامه قال شيخنا العلامة العدوى والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالجليات ولا يلتفت لما ذكره السكتانى من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) أى بذلك الحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ماسبق ففيه شبه استخدام و يصح أن يكون المشار اليه الأمر أى والحاكم بذلك الأمر المثبت لغيره وهو المحكوم به (قوله اما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التى شرعها و بينها الشارع وهى ليست حاكمة وانما الحاكم الشارع وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع أو أن فيه حذف مضاف أى اما صاحب الشرع (قوله أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة انما هو النفس وحينئذ فاسناد الحكم للعقل مجاز عقلى من اسناد الشىء لآلته (قوله أو العادة) هى ما اعتاده الناس وفيه مجاز الحذف أى أو أهل العادة وان اسناد الحكم للعادة مجاز عقلى والا فالعادة ليست حاكمة وانما الحاكم أهلها (قوله فلهذا) أى فلأجل أن الحاكم اما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع أن الشرعى ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لأن الشرعى خطاب الله أى كلامه الأزلى وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية والحكم بمعنى اثبات الأمر للأمر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على مامر وحينئذ فلا يكون الشرعى من أقسامه وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح أن الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعى كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على اثبات الشارع أمرا لأمر كاثبات الوجوب للصلاة فى قولك الصلاة واجبة أو نفيه أمرا عن أمر كنفيه الجواز عن الزنا فى قوله الزنا لا يجوز وهكذا وهذا من جملة أقسام الحكم المعرف بمامر والحاصل أن الحكم الشرعى يطلق باطلاقين أحدهما من أقسام الحكم المعرف بمامر والثانى ليس من أقسامه وهو الذى تعرض الشارح لبيانه ولو اقتصر على بيان الأول كان أولى كذا ذكره (قوله خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه اذا وجه اليه الكلام فالخطاب فى الأصل توجيه الكلام نحو حاضر والمراد به هنا المخاطب به أى كلامه الأزلى الذى خاطب به عباده وخرج باضافة خطاب لله خطاب النبى صلى الله عليه وسلم لأمته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله المتعلق) أى تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف والمراد متعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب اذ لا يكون الا متعلقا ثم ان أخذ التعلق جزأ فى تعريف الحكم الشرعى يقتضى أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لأن المراد بالتعلق التعلق التنجيزى وهو حادث بحدوث الأفعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا وهذا ماذهب اليه المحلى وغيره وذهب بعضهم الى أن الحكم قديم قائلا ان التعلق ليس صفة حقيقية بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله وبالجمادات و بقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالأفعال جنسها الصادق بفعل واحد فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق بفعله ﷺ فى خاصة نفسه وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات فالمناسب لمذهبه ابدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفعل مايشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من التباس الكلى وهو الخطاب بجزئياته أعنى الطلب والاباحة والوضع لهما وسيأتى لك بيانه وخرج

لها فدخل فى قولنا بالطلب أربعة الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالايمان بالله وبرسله وكقواعد الاسلام الخمس ونحوها والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوها والكراهة وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع والسجود وأما الاباحة

به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أو من حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعى * واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها وهذه الاقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما أى من حيث دلالته على ذلك يقال له ايجاب ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا فظهر لك أن الخطاب كلى والايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشىء مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشىء مخيرا فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشىء سببا أو شرطا أو مانعا حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتى للشارح (قوله لها) أى للطلب والاباحة (قوله فدخل فى قولنا بالطلب أربعة) الايجاب والندب والتحريم والكراهة وذلك لان الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أو غير جازم وبطلب الترك كذلك (قوله الايجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات اذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدرى وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (قوله طلبا جازما) أى متحتما واسناد الجزم للطلب مجاز عقلى اذ الجزم من أوصاف الطالب (قوله كالايمان بالله) أى كطلب الايمان بالله وقضيته أن الايمان فعل وهو أحد أقوال وقيل انه انفعال وقيل انه كيفية أى صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل لأن النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل فى كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله بالله) أى بما يجب وما يستحيل عليه وما يجوز عليه وكذا يقال فى قوله برسله (قوله وكقواعد الاسلام الخمس) أى وكطلب قواعد الاسلام الخمس أعنى شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع ان قيل الاسلام هو الامتثال الظاهرى لتلك الاشياء وان لم يفعل وحينئذ فلا معنى لكون تلك الأشياء قواعد له والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يعتد به اعتدادا كاملا الا بفعلها كانت تلك الأشياء قواعد له بهذا المعنى أو أن المراد بالاسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الامور وحينئذ فكونها قواعد له ظاهر (قوله والندب) عطف على الايجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ما سبق (قوله كصلاة الفجر) أى كطلب صلاة الفجر والمراد بها ما تشاهد من الحركات والسكنات (قوله ونحوها) أى من المندوبات (قوله والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ما سبق (قوله كالشرك) أى كطلب الكف عن الشرك وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية ويجاب بما سبق من أن المراد بالفعل ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله والزنا) هو الايلاج فى فرج لا تسلط له عليه شرعا باتفاق وهو فعل (قوله ونحوها) أى من أى المحرمات (قوله والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ما سبق (قوله كقراءة الخ) أى كطلب الكف عن القراءة (قوله وأما الاباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشىء مخيرا فى فعله

وتركه (قوله فهى التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة وانما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الأولى أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا فى تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل ورد بأن الترك فى الحقيقة فعل هو كف النفس (قوله كالنكاح) أى كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الأصل فيه الاباحة مع أن التحقيق فى مذهب الشارح أن الأصل فيه الندب (قوله فعبارة) أى فعبر به (قوله عن نصب الشارع) أى عن جعله الشئ سببا الخ وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أى الكلام النفسى وانما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أى كلامه الدال على جعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا لكنه اتكل على القرينة وهى جعله سابقا الوضع من أنواع الخطاب (قوله لما ذكر من الاحكام الخمسة) أى وهى الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (قوله فالسبب) ان جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذى وضعه الشارع لما ذكر من الاحكام وهو متعلق خطاب الوضع مايلزم الخ كان تعريفا بالأعم ان جعلت ما واقعة على شئ لصدق التعريف بالسبب العقلى والعادى والشرعى والتعريف بالأعم جائز عند الاقدمين من المناطقة وان جعلتها واقعة على موضوع شرعى أى موضوع شرعى يلزم الخ أى شئ جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعى لا أعم منه ولا أخص وان جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا أو غير شرعى تعين جعل ما واقعة على شئ (قوله مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع لأن الشرط وان كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ولأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرج به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فان الدليل وان لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فانه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود فى الوجود وبطرف العدم فى العدم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه (قوله الى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود وغير الشارح رجعه للجملتين أى مايلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أما رجوعه للجملة الثانية فلادخال السبب الذى قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فانه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأما رجوعه للأولى فلادخال سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فان له سببين الشمس والسراج كل منهما يخلف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لادخال ماذكر اذا لوحظ فرد من أفراد السبب أما اذا أريد به جنس السبب المتحقق فى كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لادخال ماذكر لأنه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ فان قلت انه لا حاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعليل فى قوله من عدمه ومن وجوده واضافة كل من العدم والوجود للضمير قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند (قوله فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الأولى أن يقول سببا لايجاب الظهر وقد يجاب بأن الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا اعتبارا فالحكم اذا نسب للحاكم يسمى ايجابا واذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا

فهى التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لها أى للطلب والاباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أو مانعا لما ذكر من الاحكام الخمسة الداخلة فى كلامنا تحت الطلب والاباحة فالسبب مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر الى ذاته كالزوال مثلا فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر

راهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل (قوله فان الشارع وضعه سببا) أى جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر اذلا يقول به أهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب الظهر) فيه أن الوجوب حكم شرعى فكيف ينعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم قلت قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا والتعلق التنجيزى ينعدم ويتجدد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأنه من الاضافات على أننا لو قلنا ان الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها فنقول ان الاسباب والشروط علامات لا مؤثرات وحينئذ فلا يرد الاشكال وذلك ان اللازم هو أنه يلزم من العلم بالأمارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافى وجود القديم فى نفس الأمر فظهر لك أن الاشكال منتف سواء قلنا ان الحكم حادث أو قلنا انه قديم (قوله وانما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الأولى أيضا ثم ان قوله انما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من تتمة التعريف وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا لما لا للسبب والا لزم الدور لتوقف الشئ على نفسه (قوله لأنه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشان (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل فى أل فى السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل فان كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لأن السبب وان كان يلزم من عدمه العدم الا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر فى خروج الشئ بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العدم فى العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا فى وجود ولا فى عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الاسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الاسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الاسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الاسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم لأن الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ بقى شئ آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين المتساويين كالانسان والناطق وباللازم المساوى للملزومة فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فانه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده وأجيب بأن هذا تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين أو أن ما وافقه على موضوع شرعى خرجت هذه المذكورات (قوله فانه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام وان كان غير ضرورى الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول اذ أكثر الشئ قد يعطى حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) أى الذى هو سبب فى الوجوب أى ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذى هو مانع منه بالنسبة للعين والحاصل

فيلزم من وجوده وجوب الظهر ومن عدمه عدم وجوبها وانما قلنا بالنظر الى ذاته لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرط وذلك لا يقدح فى تسميته سببا لأنه لو نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب وأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ومثاله الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة فى العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملا وأما المانع فهو

أن الحول شرط فى وجوب الزكاة وملك النصاب سبب فى وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن فى خصوص العين فاذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فان حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولا يلزم بشقيه وانظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال حيث جعلوا الاول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها اذا حال الحول انما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال ان الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوى (قوله ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس فى التعريف وما بعده فصل خرج به السبب والشرط فان كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كامر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند انتفاء المانع ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولا يرجع للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من وجوده العدم لان المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشئ أى سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد فاذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام وان قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب أيضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لان العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها اذ لا مانع من كون الشئ له أمارة متعددة قاله ابن الحاجب . وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب اذ لا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع الا اذا وجد السبب المقتضى للحكم اذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضى للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع والقول الاول هو المأخوذ من حد المانع لان قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما اذا وجد السبب المقتضى أو فقد (قوله أخر) الأولى حذفها لاقتضائها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع انما يكون مانعا من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أى فيحصل الوجوب حينئذ وقوله وقد لا تحصل أى فلا يحصل الوجوب (قوله فخرج) أى تنتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفيه الخ) أى فيؤثر بطرف وجوده فى وجود المسبب ويؤثر بطرف عدمه فى عدم المسبب والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه أى يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب وليس المراد بالتأثير الايجاد والاختراع لان المصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفى تأثير الأسباب فى مسبباتها والشروط فى مشروطاتها والموانع فيما منعتها والمؤثر فى المسببات والمشروطات والممنوعات انما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن ايجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب واعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال فى الباقى (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم) أى فى عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الاحكام خمسة ايجاب وندب وتحريم وكراهة واباحة وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض أو صلاة العصر بالفعل والحرمة

ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته مثاله الحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل فخرج لك من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفى وجوده وعدمه والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم فقط والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط فى العدم فقط ومحل استيفاء ما يتعلق

كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار والاباحة كالتخيير فى البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير فى النكاح وله موانع كأن تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا وأما البحث فهو اثبات المحمولات للموضوعات والمراد بالمحل الحلول أى وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التى يبحث فيها عن الحكم الشرعى فى فن الأصول وانما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشىء فى نفسه لان فن الأصول هو محل الاستيفاء المذكور لأنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال ان محل الاستيفاء المذكور بعض فن الأصول فهو من ظرفية الجزء فى الكل فلا داعى لتأويل المحل بالحلول (قوله اثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الاثبات فى الأصل ادراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الادراك فيجرد عن بعض معناه والربط هو التعلق والارتباط والمراد به النسبة الحكمية وبين ظرف فى محل نصب على الحال والمراد بالأمرين الموضوع والمحمول فتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحينئذ فالمعنى فحقيقته ادراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع * واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذى قسمه الى ثلاثة أقسام بأنه اثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الاثبات للأمر المحمول المثبت أو المنفى وهو هنا فى تعريف الحكم العادى أضاف الاثبات للربط أى النسبة الحكمية فتعلق الاثبات فيهما قد اختلف وحينئذ لم يكن الحكم العادى المعرف هنا ما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بانه اثبات أمر لأمر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول فحقيقته اثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس وأجيب بأن اثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادى ما مر على أن الاثبات فيما مر قد فسر بادراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الاثبات فيما مر فى المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل (قوله وجودا أوعدما) تمييز راجع لكل من الأمرين على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وعليه ففيه حذف من الاول لدلالة الثانى بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف أى من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل فادراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرر القران) أى الاقتران بينهما أى بين الأمرين واضافة واسطة لما بعدها بيانية وهذا فصل مخرج لادراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذى بين زوال الشمس ووجوب الظهر وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالاول ربط شرعى والثانى عقلى وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى ادراك هذا الربط حكما عاديا والحاصل أن الربط العادى ما توقف على التكرر فادراكه يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعى والعقلى فلا يتوقفان على تكرر فادراك الاول يسمى حكما شرعيا وادراك الثانى يسمى حكما عقليا وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشىء مرتين فاذا لم يقع الا مرة واحدة لم يكن ذلك الشىء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادى فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان اثبات الاحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل فى الحكم العقلى لان هذا من جائزات الأحكام كما يأتى واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكم الواحد

عباحث الحكم الشرعى فى الأصول وأما الحكم العادى فحقيقته اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرر القران بينهما

منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء فى ذلك (قوله على الحس) متعلق بتكرر والمراد بالحس مايشمل الظاهرى والباطنى فربط الاحراق بالنار أى اقترانهما يتكرر على الحس الظاهرى وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان (قوله الحكم على النار بأنها محرقة) أى بقولك النار محرقة (قوله فهذا) أى الحكم على النار بانها محرقة أى ادراك ثبوت الاحراق لها مستندا الى تكرر القران بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله اذ معناه) أى معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقترن الخ وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لأن قولنا النار محرقة خبر من الأخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أى ادراك ثبوت قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه وحينئذ فمعنى النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى أنها سبب فى الاحراق لامؤثرة فيه وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادى اثبات الربط وقياسه أن المعنى هنا ادراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بمس النار) أى بالنار المماسة لما أحرقته فلا يخالف ماسبق من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم الممسوس (قوله فى كثير الخ) أشار بذلك الى أن بعضها لاتؤثر فيه كالخليل عليه السلام وكبعض الحيوانات كالسمندل وبعض المعادن كالياقوت فقوله فى كثير من الأجسام فى معنى اللام متعلق بالاحراق أى لكثير من الأجسام لالكلها لتخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الاشارة راجعة للاحراق أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرر أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح اضافة تكرر للقران فقتضاه أن الاشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الاحراق المتكرر لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الادراك بها (قوله وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار واحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فان الطرفين على هذا الاحراق والمس وقد تقدم الجواب عنه بأن معنى قوله بمس النار أى بالنار المماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه فى شرح المقدمات أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم لأنه قال فى قوله وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة هذا رد على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والقائل بالتأثير انما قال النار تؤثر فى احراق الممسوس لأن المس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ) أى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة ادراك ثبوت الاحراق لها على أنها هى التى أثرت الاحراق لما مسته (قوله وانما غاية مادلت عليه العادة الخ) أى ان غاية ماتفيده العادة الاقتران بين النار والاحراق أى حصولهما معا على سبيل الاقتران ولم تفد تأثيرها هى أوغيرها فيه فتعين المؤثر فى الاحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه وبحث فيه بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون ذلك من حيث ان النار سبب فيه أو مؤثرة فيه شىء آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من حيث انها سبب وغيرهم يقول من حيث انها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الأمرين) أى الثبوت للأمرين على سبيل الاقتران كما سبق (قوله ولامنها يتلقى الخ) أى أنه لايتلقى ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة بل غاية مايتلقى منها هو ماقدمناه من الاقتران بين الأمرين على ماذكره (قوله ككون الطعام مشبعا) فيه تسامح لأن الكونية المذكورة ليست حكما فالاولى كادراك ثبوت الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لأن غاية ماتفيده العادة مقارنة الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس ولاتفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو الأكل أو غيره وكذا يقال

على الحس مثال ذلك الحكم على النار بانها محرقة فهذا حكم عادى اذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فى كثير من الأجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس وليس معنى هذا الحكم أن النار هى التى أثرت فى احراق ما مسته مثلا أو فى تسخينه اذ هذا المعنى لادلالة للعادة عليه أصلا وانما غاية مادلت عليه العادة الاقتران فقط بين الامرين أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك وقس على هذا سائر الاحكام العادية ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك مما لاينحصر وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء

فيما بعد هذا كلامه (قوله من دليلى العقل والنقل) أى من الدليل العقلى والنقلى الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى فى الأفعال فالنقلى كقوله تعالى «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه» والعقلى هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير فى شىء من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان تعالى عاجزا عن غيره أيضا للتماثل لكن التالى باطل اذ لو كان عاجزا لما وجد شىء من الكائنات لكن التالى باطل واعلم أن الدليل العقلى مستقل باثبات الوحدانية وأما الدليل النقلى فقيل انه مستقل أيضا باثباتها وهو رأى الفخر ومن وافقه وقيل انه لا يستقل وهو مذهب المحققين قال المصنف فى الكبرى وهو رأى لما يلزم عليه من الدور كما سيأتى بيانه من توقف الوحدانية حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية فقول الشارح وانما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلى العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأى الفخر ويحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) أى الدليل العقلى والشرعى (قوله عموما) حال من الكائنات أى حالة كونها معمما فيها أى سواء كانت تلك الكائنات ذوات أو صفات أو أفعالا كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا (قوله وأنه لا أثر) أى لا تأثير وقوله لكل ماسواه الاولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم وأن المنفى تأثير كل ماسواه وأما تأثير بعض ماسواه فغير منفى مع أن التقصد عموم السلب فالمنفى تأثير ماسواه كلا أو بعضا وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) أى حالة كون ذلك الأثر مجملا أو مفصلا أى مبينا خلافا لما نقل عن الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى وهو برىء منه من أن المؤثر فى الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وأنه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة فهى من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه ايذاء أو تأديبا مخلوق للعبد فقد أثبت للعبد تأثيرا على طريق التفصيل فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواه أن القدرة تؤثر فى المقدور والارادة تخصصه قلت هذا كلام مبنى على المساهلة اذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل فى التأثير والتخصيص نسبا اليهما على أنا لا نسلم أن القدرة والارادة من السوى لأن المراد بما سواه ما كان مغايرا له منفصلا عنه والصفات ليست عينا ولا غيرا أى ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلى وهذا كافر اجماعا ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى وهذا فى كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه وهى القدرة الحادثة التى خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية كالاحراق والرى والشبع هو الله وحده الا أنه يعتقد أن الملازمة بين الاسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الاحراق ومتى وجد الأكل وجد الشبع وهذا غير كافر اجماعا الا أن هذا الاعتقاد جهل وربما جره ذلك الجهل الى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة فربما أنكر البعث واحياء

من دليلى العقل والنقل وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعز باختراع جميع الكائنات عموما وأنه لا أثر لكل ماسواه تعالى فى أثر ما جملة وتفصيلا وقد غلط قوم فى تلك الاحكام العادية

فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة انه يوجد معه اما بطبعه أو بقوة أودعت فيه فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم وبدعة شنيعة فى أصول الدين وشرك عظيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم نسأله سبحانه النجاة الى الممات من مضلات الفتن والمرور ظاهرا وباطنا على أهدى سنن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم. وأما الحكم العقلى فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه

الموتى فيكفر وذلك لان العادة أن الميت اذا مات يوضع فى القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث واحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادى يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجى عند الله وهو اعتقاد أهل السنة اذا علمت هذا فنقول لك ان ظاهر الشارح يقتضى ان الفرق التى وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال ان الأسباب تؤثر بطبعها ومن قال انها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهى التى تسند ايجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول ان الربط بين الأسباب والمسببات عقلى لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح أيضا يقتضى أن من قال ان الاسباب تؤثر بقوة يقول ان الربط بين الاسباب والمسببات عقلى مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلى كما ذكره فى شرح المقدمات (قوله جعلوها) أى جعلوا متعلقها وهى الاسباب والمسببات عقلية أى جعلوا التلازم بين متعلقها عقليا (قوله كل أثر منها) أى من متعلقها وهى المسببات وقوله لما أى لسبب جرت العادة أنه أى الأثر يوجد معه أى مع السبب كالشبع الذى يوجد مع الأكل (قوله فأصبحوا) أى فصاروا (قوله وقد باءوا) أى فى حال كونهم قد انقلبوا (قوله بهوس) خبر أصبح أى ملتبسين بهوس أى بطرف من الجنون والهوس فى الأصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بما لا معنى له ولا شك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لان شأنها أن لا تصدر الا من عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضد المدح أى مذموم غير ممدوح وبالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بطبعها وقوله وبدعة شنيعة أى قبيحة راجع لقول من قال ان الاسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لان الشرك منه ما يكفر كالاول ومنه ما لا يكفر وانما يفسق كالثانى (قوله فى أصول الدين) الاضافة للبيان (قوله من مضلات الفتن) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهى الامر الذى يمتحن الله به عبده كما اذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة فان هذه فتنة مضلة لانها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول ان نعم الله قسمان معنوية وهى العلم لان اللذة به معنوية وحسية فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء وأعطى النعم الحسية لغيرهم فالمعنوية أعظم من الحسية وأنشد بعضهم فى هذا المعنى

كم عالم يسكن بيتا بالكرا * وجاهل يملك قصورا وقرى

لما قرأت قوله سبحانه * نحن قسمنا بينهم زال المرا

(قوله والمرور) عطف على النجاة أى نسأله أن يمر ظاهرنا من جهة اللسان وباطننا من جهة الباطن على أهدى طريق أى على طريق هاد مستقيم ومراده بظاهره لسانه وبباطنه قلبه وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه الا بما فى النطق به ثواب ويعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمنزلته عندك يا الله (قوله عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه) أى عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود فى قولك الله واجب الوجود أو نفيه أى انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ما على نسبة أى عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أى مطابقتها للواقع ونفيها أى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرف سابقا بأنه اثبات أمر أو نفيه لان الحكم

العقلى اما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته أو نفيه أوالنسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها والحكم المطلق ادراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلوقال فهوعبارة عن اثبات أمر أو نفيه من غيرتوقف على تكرر ولاوضع واضع لكان ظاهرا ولك أن تجعل ماواقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الاثبات والنفى أى ادراك الثبوت والانتفاء وتجعل الضمير فى قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام ويراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما فى الخارج ويراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتها لمافى الخارج وكأنه قال الحكم العقلى عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أوعدم وقوعها والاول فى القضية الموجبة والثانى فى القضية السالبة وعلى هذا الاحتمال يكون العقلى من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل وقوله يدرك العقل نسبة الادراك فيه للعقل مجاز عقلى من نسبة الشيء لآلته لان المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل (قوله من غيرتوقف على تكرر) أى فاذا حكم بأن شرب القهوة أو أكل الضأن يذكى الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأما اذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان الحكم عاديا فقوله من غيرتوقف على تكرر مخرج للحكم العادى وهو متعلق بيدرك (قوله ولاوضع

من غيرتوقف على تكرر ولاوضع واضع وهذا الحكم الثالث هوالذى تعرضناله فى أصل العقيدة فقولنا الحكم العقلى احتراز من الشرعى والعادى

يعنى أيضا اما ابتداء أو بعد سبق النظر فمثال الاول عرو الجرم عن الحركة والسكون أى تجرده عنهما معا بحيث لا يوجد فيه واحد منها فان العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم ومثال الثانى كون الذات العلية جرما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة هذا المعنى عليه جل وعز انما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين

كون البارى جرما بناء على ثبوت الاحوال ولكن الحق أنه لاحال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل
الوجود بالثبوت ان قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب و بعدم العوالم فى الازل اذ كل منهما
لا يقبل الوجود لان كلا منهما عدم والشىء لا يقبل الاتصاف بضده وحينئذ فكل منهما لا يصدق العقل
بوجوده مع أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم فى الازل أمر واجب أجيب بأن المراد بقوله مالا يتصور
فى العقل وجوده أى فى نفس الأمر والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم فى الأزل وان كان مفهومهما
عدميا لكن لهما وجود أى تحقق فى نفس الامر وذلك لان كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل
بوجوده فى نفس الامر فقول المعترض اذ كل منهما لا يقبل الوجود ان أراد الوجود فى خارج الاعيان
فسلم لكنه ليس بمراد وان أراد بحسب نفس الأمر فممنوع واعلم أن الوجود بحسب نفس الامر أعم من
الوجود خارج الاعيان وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الامر أنه وجود خارجى وهذا الاطلاق شائع
كما ذكره الشيخ الصغير فى حواشيه فعلم مما قررنا أن أفراد المستحيل لا تحقق لشىء منها فى نفس الامر
ولا فى خارج الاعيان اذ ليس شىء فيهما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك البارى مثلا بخلاف صفات
السلوب وعدم العوالم فى الازل فان لهما تحققا فى نفس الأمر وان لم يكن لهما تحقق خارج الاعيان
و بينهما بون (قوله يعنى أيضا اما ابتداء) أى وعدم ادراك العقل بوجوده اما ابتداء أى من غير احتياج
لسبق نظر (قوله أو بعد سبق النظر) أى المحتاج له وأما ادراك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له
فهو من الضرورى واضافة سبق للنظر من اضافة الصفة للموصوف أى أو بعد نظر سابق (قوله عرو الجرم
عن الحركة والسكون) أى بعد تقرر وجوده وأما فى آن حدوثه واستقراره فى الارض فهو عار عنهما
هذا ان قلنا ان الحركة كونان أى استقراران فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان
واحد أو قلنا ان الحركة السكون الاول فى المكان الثانى والسكون السكون الثانى فى المكان الاول فالجرم
فى زمن حدوثه واستقراره فى الارض لا متحرك ولا ساكن فقسمة الجرم الى متحرك وساكن مانعة جمع
و بين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما ان قلنا ان السكون الكون أى الحصول
الاول أو الثانى فى المكان الاول أو الثانى والحركة هى السكون الاول فى المكان الثانى وأما السكون الثانى
وما بعده فى المكان الثانى أو الاول فهو سكون فالجرم فى زمن حدوثه وأول استقراره على الارض ساكن
وحينئذ فالجرم لا يخلو عن الحركة والسكون أبدا على هذا القول وقسمته الى متحرك وساكن حقيقية
وبين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص المطلق فالسكون الاول فى المكان الثانى
حركة باعتبار أنه انتقال من مكان الى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا فى مكان والاكوان الحاصلة
بعد السكون الاول فى المكان الاول سكون فقط وكذا الاكوان الحاصلة بعد السكون الاول فى المكان
الثانى وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل (قوله أى تجرده عنهما معا)
يعنى فى آن واحد كما هو مقتضى مع (قوله لا يتصور ثبوت هذا المعنى) أى وهو العرو عما ذكر
فالعرو عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للاربعة (قوله كون الذات الخ) أى وكذلك
ثبوت الجرمية للذات العلية وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك البارى والمثال الاول وهو تعرى
الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لانه محال مادام موضوعه وهو الجرم باقيا
(قوله عن ذلك) أى عما ذكر من الكونية (قوله فان استحالة هذا المعنى) أى وهو الكونية المذكورة
أى فان عدم قبولها الثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أى فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية
له (قوله من المستحيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين النقيضين) الضمير راجع للمستحيل أى
وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين والمناسب لما يأتى أن يقول

وذلك أنه قد وجب لولاناجل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم اذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لالوهيته وواجب الحدوث لجرميته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك جمع بين النقيضين لامحالة فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل الى ضروري ونظري وقوله والجائز مايصح في العقل وجوده وعدمه

وهو الجمع بين الشيء والأخص من نقيضه (قوله وذلك) أى وبيان ذلك أى الجمع بين النقيضين أنه قد وجب الخ وحاصله اثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لئلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لمولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائي متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فان استحالة هذا المعنى عليه ان قلت شرط انتاج القياس الشرطي أن تكون الشرطية فيه كلية وهي هنا مهملة لان لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية فالجواب أن المراد هنا الكلية اذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) أى في كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة في الشرطية وهي قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم اذن) أى وقت أن نظرنا في الدليل وهو مجموع ماسبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم أى لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من اثبات القدم بابطال مقابله وهو الحدوث (قوله لالوهيته) أى لاجل كونه الها أى معبودا بحق (قوله وواجب الحدوث) أى ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أى لكونه جرما يعني لما تقرر في كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) أى لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشيء واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيض القدم وانما نقيضه لاقدم لما اشتهر أن نقيض كل شيء رفعه وفي بعض الحواشي هما نقيضان لغة وأما في الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لان نقيض القدم لاقدم وهو مساو للحدوث ونقيض الحدوث لاحدوث وهو مساو للقدم اه وفيه نظر لان المساواة ممنوعة فان لاقديم أعم من حادث لصدقه بالاعدام الأزلية وكذلك لاحادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لان القديم هو الموجود الذي لا أول له والأزلي هو مالا أول له وان لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الأزلي أعم من القديم فان مررنا على القول بترادف الأزلي والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت أيضا) أى كما عرفت انقسام الواجب الى ضروري ونظري وقوله بهذا أى بقولنا اما ابتداء أو بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين وأما عند أهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو مالا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلي (قوله مايصح في العقل وجوده وعدمه) أى مايجوز العقل وجوده بدلا عن عدمه أى مايجوز العقل وجود أفراده في نفس الأمر بدلا عن عدمها و يجوز عدمه بدلا عن وجوده لكونه لايترتب على واحد منهما محال والظاهر أن ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة لا على شيء لانه اصطلاحا الموجود فيقتضي أن المعدوم لايتصف بالامكان الذي هو الجواز نعم الشيء لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل ما واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوي لا الاصطلاحي وهو بمنزلة الجنس وقوله في العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لان العقل لايجوز وجود أفراده وخرج الواجب أيضا لان العقل لايجوز عدم أفراده في نفس الامر لانها واجبة الوجود فيه * بقي شيء آخر وهو أن قياس تعريفي الواجب والمستحيل أن يقال والجائز مايتصور في العقل وجوده وعدمه والظاهر أن النكتة في التعبير بالصحة الاشارة الى أن المراد ماهو المتبادر الى الفهم منها وهو مجرد امكان تصور وجوده وعدمه في العقل وان لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف مالو قال ماتقدم فانه يتبادر منه أن المراد مايتصور في العقل بالفعل وذكر بعضهم أنه للتفنن وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال في حق الحادث منه لانه قال مايصح وجوده وعدمه والاحوال لاتقبل الوجود والعدم فهي خارجة من الحد والمطلوب دخولها فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق في نفس الامر والاحوال متحققة في نفس الأمر وان لم تكن

موجودة

موجودة في خارج الاعيان أو أنه مر على طريقة الاشعري من نفي الاحوال ويرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لا يزال فانه جائز ومع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم أما عدم قبوله الوجود فلأن الشيء لا يقبل ضده وأما عدم قبوله العدم فلأن الشيء مايقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد والمطلوب دخوله فيه وأجيب بأن الأعدام فيما لا يزال موجودة في نفس الأمر ومتحققة فيه وقول المعترض انها لاتقبل الوجود ولا العدم ان اراد أنها لاتقبل الوجود في خارج الاعيان فسلم لكن ليس كلامنا فيه وان أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الأمر فممنوع (قوله يعني أيضا اماضرورة الخ) أي وتجويز العقل لوجوده ولعدمه اما ضرورة واما بعد سبق نظر أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعني ابتداء أو بعد سبق نظر وجمعه في الواجب بين قوله ابتداء و بلا سبق نظر تفنن (قوله بخصوص الحركة مثلا) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق (قوله صحة وجودها للجزم) أي جواز وجودها للجرم و يدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال (قوله تعذيب المطيع) أي ولو ملكا أو ماهو أفضل منه ولا ينافي هذا ماورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا فذهب أهل السنة الى الجواز عقلا وانما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة الى أنه ممتنع عقلا اذ لاحسن فيه حتى يدرك العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يعص الله قط طرفة عين) أي لم يعص الله أبدا في زمان قدر طرفة عين وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله في حقه) أي المطيع (قوله عقلا) أي فان العقل انما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لأن العقل انما يحكم من جهته باثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه والحاصل أن الطائع الذي لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي و يحكم باثابته من جهة الشرع أي من جهة استناده للدليل الشرعي (قوله في برهان الوحدانية) أي وهو أن يقال لو وجد إلهان لزم اما أن يتفقا واما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الاله وثبت نقيضه وهو وحدته و بيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته وارادته وماثبت لاحد المثلين ثبت للآخر وان اتفقا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا لعدم تمام تعلق قدرته وماثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الاله محال (قوله و يعرف أن الافعال كلها) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة لمولانا وانما خص الافعال بالذكر وان كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها في الجملة محل الخلاف بيننا و بين المعتزلة أو لأن الكلام فيها ولهذا أتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) أي لا تأثير الخ وهذا لازم لقوله ان الافعال كلها مخلوقة لله (قوله فيلزم من ذلك) أي من كون العقل انما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحدانية و يحتمل أن اسم الاشارة راجع لقوله لا أثر لماسواه (قوله والطاعة والمعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلها المباحات وأراد بالمعصية المحرمات ومثلها المكروهات وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الايمان والكفر من عطف العام على الخاص (قوله وأن كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله استواء الايمان الخ أي استواء هذه الأمور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه أي الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه

يعني أيضا اما ضرورة واما بعد سبق النظر فمثال الأول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا فان العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له ومثال الثاني تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين فان العقل انما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه عقلا بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى و يعرف أن الافعال كلها مخلوقة لمولانا جل وعز لا أثر لكل ماسواه تعالى في أثر ما ألبتة فيلزم من ذلك استواء الايمان والكفر والطاعة والمعصية عقلا وأن كل واحد من هذه

للعلم بهما بطريق المقايسة (قوله يصلح أن يجعل) أى يجعله الله (قوله على ماجعل الآخر علامة عليه) أى من الاثابة والتعذيب كأن يجعل الطاعة والايمان علامة على التعذيب والكفر والمعصية علامة على الاثابة والحاصل أن المولى جعل الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولو جعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا اذلا يترتب على ذلك محال ويؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا اثابة العاصى لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف أى وليس فى جعل أحدهما علامة على ماجعل الآخر علامة عليه ظلم لأن الظلم على مولانا محال فلا تتعلق به قدرته لأنها انما تتعلق بالممكنات (قوله كيفما فعل أو حكم) ما زائدة أى الظلم عليه مستحيل فى أى فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أو كان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا وكجعل الدنىء منزلة مرتفعا على غيره وجعل العلى منزلة منخفضا عن غيره وفى أى حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة فى اليوم والليلة وبهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله فعل لقوله حكم فتدبر (قوله اذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطى الظالم هو من يتصرف فى ملك غيره بما لم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف فى ملكه كيف يشاء ويؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف فى ملك الغير بما لم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الأمر) أى والنهى والاباحة بأن يترك الشخص الصلاة التى أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذى نهى الله عنه (قوله هو الآمر) أى أمر ايجاب أو ندب (قوله الناهى) أى نهى تحريم أو كراهة (قوله فلا أمر ولا نهى) أى ولا اباحة (قوله عمن سواه) غلب العاقل على غيره فعبر بمن ويؤيده قوله بعد اذ كل من سواه الخ لأن المتوهم فيه ذلك هو العاقل (قوله ملك له) بكسر الميم أى مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهاه (قوله لا يبدئ شيئا) أى لا يوجد شيئا ابتداء (قوله ولا يعيده) أى لا يوجده بعد العدم (قوله ولا أثر له فى شىء) أى ولا تأثير لمن سواه فى شىء لا بطريق الايجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله ألبتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا (قوله ولا شريك له) عطف على قوله اذ كل من سواه الخ فهو عطف علة على علة (قوله فى ملكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات ويطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح ارادته هنا (قوله ولا يسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف فى فعل الله فقيل انه لا بد له فى كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لا نطلع عليها وقيل ليس ذلك بلازم ولا يسئل عما يفعل أى لا ينبغى السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولا يسئل عما يفعل والمراد بالسؤال المنفى السؤال الذى فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصح اذن) أى فاذا نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صح اذن أى وقت أن نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله فالتنوين عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) أى ادراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التى هى مفعول يدرك أى فصح ادراك العقل وقت أن نظر فى برهان الوحدانية فعرف أن الافعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أى جواز وجوده عقلا لكل مؤمن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده فى نظير أعمالهم الحسنة (قوله أو عدمهما) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله انما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد أى من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (قوله بما اختص به من ذلك) أى بما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أو عدمهما (قوله بمحض اختيار مولانا) أى باختياره المحض أى الخالص

يصلح أن يجعل أمارة على ماجعل الآخر أمارة عليه والظلم على مولانا جل وعز مستحيل كيفما فعل أو حكم اذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر ومولانا جل وعز هو الآمر الناهى المبيح فلا أمر ولا نهى يتوجه اليه عمن سواه اذ كل ماسواه ملك له جل وعلا لا يبدئ شيئا ولا يعيده ولا أثر له فى شئ ألبتة ولا شريك له تعالى فى ملكه ولا يسئل عما يفعل فصح اذن أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى صحة وجود الثواب والعقاب أو عدمهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك انما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا بسبب عقلى

من شوائب الجبر والاغراض (قوله اقتضى ذلك) أى الاختصاص المذكور (قوله لجواز هذا المعنى) أى لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما وعبرهنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذى قدمنا) أى الذى قدمناه وهو النظر فى برهان الوحدانية ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) أى فظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله واتضح بهذا) أى بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز الى ضرورى ونظرى (قوله أن الأقسام الثلاثة) أى وهى الواجب والمستحيل والجائز (قوله قد تفرعت) ضمنه معنى انتهت فلذا عداه بالى (قوله من ضرب الخ) أى حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز فى اثنين وهما الضرورى والنظرى (قوله وانما قيدنا الصحة بالعقل) أى ولم نطلقها بأن نقول مايصح وجوده وعدمه والمناسب لقوله فى التعريف مايصح فى العقل أن يقول وانما قيدنا الصحة بقولنا فى العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور ولا بالمجرور وحده (قوله فى حق) أى فى جانب الجائز (قوله ليدخل فيه) أى فى الجائز نحو جواز الخ أى ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لايجوز العذاب فى حقه شرعا مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضرورى مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافى ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب فى مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب فى حق المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لأنه هو الذى من أفراد الجائز لاجواز عذابه فالأولى حذف جواز الا أن يقال انه من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز فى حق المطيع ونحوه من اثابة العاصى والكافر (قوله فان العقل الخ) هذا علة للعلل مع علته أى وتقييدنا الصحة بكونها فى العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل الخ (قوله بصحة) أى بجواز وقوله وجوب العذاب أى عذاب المطيع فأل للعهد أو انها عوض عن المضاف اليه (قوله فى حقه) أى فى حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) أى وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله فى ذلك وكونه مخيرا فيه لأنه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى انه يرفع عنه الحرج فى ذلك ويخيره فيه (قوله أنه) أى الحال والشان (قوله كل منهما) أى العذاب وعدمه (قوله لم يلزم من وقوعه نقص) أى لأنه مالك لجميع الأشياء والمالك لايلحقه نقص فيما يصنعه فى ملكه (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالى عن شائبة الجبر (قوله وهو) أى أحد الأمرين (قوله الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده فى مقابلة أعمالهم الحسنة وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان فى مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أى الدائم (قوله كما اختار تعالى بعدله للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصى فى هذه الجملة ولم يتعرض له اشارة الى أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه وبه يعلم أن محل الخلاف فى اثابة العاصى هل هى جائزة شرعا أو عقلا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله الأليم) أليم فعيل اما بمعنى مفعل بكسر العين أى المؤلم بكسر اللام واما بمعنى مفعل بفتح العين أى المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدة الألم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) أى الكائنين للجرم (قوله لأقسام الحكم العقلى) أى للضرورى من أقسام الحكم العقلى لا للنظرى منها لأن كل ما ذكره من ثبوت أحدهما لابعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى وقوله لأقسام الحكم العقلى على حذف مضاف أى لأقسام متعلق الحكم العقلى وهو النسبة التامة وقوله أن يمثل بها

اقتضى ذلك لكن ادراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذى قدمناه فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا الى ضرورى ونظرى كما انقسم القسمان اللذان قبله واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت الى ستة أقسام من ضرب ثلاثة فى اثنين اذ كل قسم منها فيه قسمان وانما قيدنا الصحة بالعقل فى حق الجائز فقلنا فيه مايصح فى العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب فى حق المطيع فان العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه فى حقه بمعنى أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص فى حقه تعالى ولا محال البتة أما الشرع فقد بين أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الأمرين الجائزين فى حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الأليم واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يمثل بها لأقسام الحكم العقلى

أي بنسبتهما للجرم وبهذا اندفع مايقال ان فى كلامه تدافعا لأن قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلى يقتضى أنهما من أقسام الحكم العقلى وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فان الواجب ثبوت أحدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلى ثبوت الخ) كان المناسب للشارح أن يفرض الأقسام الثلاثة امافى جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت أحدهما بعينه أوفى جانب النفى بأن يقول فالواجب نفى أحدهما لا بعينه والمستحيل نفيهما معا والجائز نفى أحدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفى فاعتبر النفى فى جانب المستحيل واعتبر الثبوت فى جانب الواجب والجائز وانما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا لأن العقل يجوز وجود ذلك الأحد المعين ويجوز عدمه وانما كان ثبوتهما أو نفيهما محالا لأن ثبوتهما يؤدى لاجتماع الضدين المؤدى لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة ولأن نفيهما يؤدى لعرو الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا (قوله أحدهما لا بعينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق فى هذا وهذا ويحتمل أن المراد به ماصدق عليه ذلك المفهوم أى الفرد الخارجى غير المعين (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم ان وخبرها قوله بما هو ضرورى وقوله وتكريرها امابالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس أو على حذف مضاف أى ذو تأنيس أو أن تأنيس مبتدأ خبره محذوف أى فيه تأنيس والجملة خبر تكرير والجملة على كل حال معترضة بين المبتدا والخبر واما بالنصب عطفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنصب مفعول لأجله أى تكريرها لأجل التأنيس وهذا انما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالاضافة لا على نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير الباء للملابسة وتكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر بجزئى المتعلق بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح فى حتى أن تكون تعليلية للتكرير أو للحكم عليها بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ماسبق ويصح أن تكون غائية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا مايتعلق بهذه العبارة من حيث الاعراب وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالأقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التى هى أقسام لمتعلق الحكم العقلى الذى هو النسبة التامة أو المحكوم به أو عليه على ماسبق والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التى بعضها ضرورى وبعضها نظرى والمراد بتكريرها اجراؤها على القلب وملاحظتها كثير الا اجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياتها والمراد بالفكر الذهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضرورى أنه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أى واجراؤها على القلب كثير اجراء متلبسا بأمثلتها لأجل ان لا يحتاج الذهن فى استحضار معانيها الى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب أوذو تأنيس للقلب وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات اليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستمرا حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس للقلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس القلب ويتفرع على ذلك انه لا يحتاج الفكر الخ كأن تلاحظ أن الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين وأن المستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا وانما كانت معرفة هذه

الثلاثة فالواجب العقلى ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها

الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام فالشروع فيه يتوقف على تصورها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها فاذا كان الشارع في هذا الفن غير متصورها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى وبهذا تعلم أن قول المصنف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقدمة كتاب لأنها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباطه بها وانتفاع بها فيه لامقدمة علم (قوله ضروري الخ) اعلم أن الضرورة ان عديت باللام كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك النطق ضروري للانسان أي لازم له لا ينفك عنه وان عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلا معنى لقوله انها واجب على كل مكلف ولا لقوله يريد الفوز الخ لأن تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا وأجيب بأن المراد بمعرفة الأقسام الواجبة معرفتها من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الأقسام لا من حيث انها مدلولة لتلك الألفاظ والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك (قوله عاقل) أي متصف بشروط التكليف (قوله يريد أن يفوز) أي يظفر (قوله بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية أي تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط ومن لم يعرف تلك الأمور الثلاثة فليس بعاقل أصلا وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الأشياخ ولا يقال انه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لأنهم لا يعرفون مفاهيم تلك الأقسام لأن المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث انها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة في ذهن العوام وان قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب في قوله بل قال امام الحرمين الخ وذلك لأنه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفس العقل وقيل ان المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وان المراد بقول امام الحرمين ان معرفة تلك الأقسام الثلاثة هي نفس العقل أن التصديق ببعض الضروري من تلك الاقسام الثلاثة هو نفس العقل لا أنه تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظري منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضروري منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر الى مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا وكالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى وبأن النار محرقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك والحاصل أن العقل عند امام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور في المطولات ولكن الحق أن العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) أي فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله فليس بعاقل) أي بل هو مجنون وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما لما سبق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم اذ الاولى انشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر على الانشاء

الى كافة أصلا مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل والله الموفق ص) ويجب

كعكسه وعبر بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي دون الماضي اشارة الى أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين واعلم أن المضارع يدل بالوضع على الحدوث بعد عدم و بالقرينة كالعدول عن الماضي على الاستمرار التجددي والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعي كما سيقول المصنف (قوله على كل مكلف) انما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجلي اذ كل للعموم والاستغراق ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلي ودخل في كل مكلف الانس والجن وكذا الملائكة ان قلنا انهم مكلفون بالايمان وقيل انهم غير مكلفين به لأنه ضرورى لهم أي جبلى فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وعلى هذا القول فلا يدخلون في قوله كل مكلف وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجلي وهو المعجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عين وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلي وهو المقدور على تقريره ورد الشبه عنه فهو فرض كفاية (قوله شرعا) منصوب اما على الحالية أي حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لاعقليا واما على التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل واما على أنه مفعول مطلق أي وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما باسقاط الخافض أي بالشرع والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية لانه يصير المعنى عليه و يجب على كل مكلف بالاحكام ومن جملة الاحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا ان وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقييد بشرعا أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الاحكام لم تثبت عند أهل السنة الا بالشرع ولم تستفد الا منه فلا حكم لله في شيء قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وخالفت المعتزلة في ذلك فقالوا ان الاحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل وذلك لانهم يقولون الحسن والقبح عقليان فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو اما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو اما حرام أو مكروه واذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في جميع الاحكام لا في خصوص المعرفة فكان الاولى للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله شرعا ولذلك أسقطه في الكبرى (قوله أن يعرف) أي أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله ما يجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته اجمالا فاندفع ما يقال ان ما يجب لمولانا من الكمالات أي الصفات الوجودية لا يتناهى و يستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفة لان معرفته الشيء بعينه تقتضي تناهيه وبهذا سقط قول بعضهم لابد في الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب و بعض ما يستحيل و بعض ما يجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي وهو عدم قبول الانتفاء و بين قوله يجب مع قوله أولا و يجب الجناس التام (قوله في حق مولانا) أي لذات هي مولانا فحق بمعنى الذات وفي بمعنى اللام والاضافة للبيان وقيل ان المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص في العام وقيل ان حق مقحمة وفي بمعنى اللام و يرشد لذلك قول المصنف فيما يأتي فما يجب لمولانا ولم يقل فما يجب في حق مولانا (قوله وما يستحيل وما يجوز) أي ما يستحيل في حق مولانا وما يجوز في حق مولانا فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع في المتوسط وأما عليه فيكون قوله في حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أي و يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق في كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أي مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز في حقه

على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك

في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام) (ش) يعني أنه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل أن يعرف ماذكر لانه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لايمانه

تعالى الا أن الواجب في حق الله تعالى الغالب فيه وهو ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلي والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله شرعي والواجب في حق الرسل الغالب فيه وهو ماعدا الصدق دليله شرعي والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل عقلي وقيل وضعي وقيل عادي وهو المعتمد لما يأتي من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية وقيل انها عقلية وقيل انها وضعية وأقحم لفظ مثل لانه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز في حق الله هي عين الواجب والجائز والمستحيل في حق الرسل مع أنها غيرها (قوله في حق الرسل) يقال هنا في حق ما تقدم وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الاحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهو لانه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لا يفيد أن ماثبت للاخص يثبت للاعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ للذي أوحى اليهم ولم يثبت ذلك للانبياء (قوله يجب شرعا) فيه اشارة الى أن قول المتن شرعا من متعلقات قوله يجب لا قوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر في النوع الانساني دون الجن والملائكة لان الجن مكلفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور ابليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده اما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه وأما الملائكة ففي تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضروري فيهم أو بارسال بعضهم الى بعض وتوقف التكليف على ارسال الرسل انما هو بالنسبة لتكليف الانس فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع في قول الأصوليين لا حكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد الطرق المذكورة كذا ذكره العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط في التكليف لابد منه نظرا الى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد أو انه مشى على قول من يرى أن الدعوة لا تشترط في التكليف بالعقائد بعد أول رسول لان العقائد مجمع عليها بين الرسل ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة وانما تنفع الفترة في عدم الاحكام الفرعية وحاصل ما في المسئلة أنه وقع خلاف هل يكفي في التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أي نبي كان أو لابد من بلوغ دعوة نبي زمانه قولان فقيل بالاول نظرا الى أنه لا فترة في العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثاني نظرا الى أن فيها الفترة كالفروع وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة انما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا الى أن كل أحد فيه أهلية للنظر لان الواجب هو الدليل الجلي وهو ميسر لكل أحد (قوله ماذكر) أي من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق الرسل (قوله لأنه) أي المكلف وقوله بمعرفة ذلك أي بمعرفة ماذكر من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق رسله والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه بمعرفة ذلك واعلم أن الايمان قيل هو المعرفة أي الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا ﷺ رسول الله وأن ما جاء به حق وقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به الواقع ذلك منها بعد المعرفة اذا علمت ذلك فاعلم أنه ان حملنا الايمان في كلام الشارح على المعرفة كانت الباء في قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب في كونه مؤمنا لا للايمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا وان حملنا الايمان في كلامه

على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة في أنها للسببية والمعنى لان المكلف يكون مؤمنا أي محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب في الايمان أي سبب عادي لان الشأن أن من عرف شيئا وجزم به يحدث به نفسه لا عقلي اذ لا يلزم من المعرفة الايمان أي حديث النفس ألا ترى أن الكفار الذين كانوا في زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم و يعتقدون اعتقادا جازما أنه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم ايمان بالمعنى المذكور أي حديث النفس وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة وتفسير الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل ان قلنا ان المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لاصله ان قلنا ان المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة في دينه) البصيرة في الأصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمنا أي حالة كونه كائنا على معرفة أي متلبسا بالمعرفة في دينه وحاصله أن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه ومتلبسا بالمعرفة في دينه أي لاصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل في حق الله تعالى وفي حق رسله (قوله اشارة الى أن المطلوب في عقائد الايمان المعرفة ولا يكفي فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الايمان بالوجوب علم أن ما عدا المعرفة من التقليد في العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفي في الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثما (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) أي المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة اذ المطابقة انما تعتبر بين النسبة المعتقدة و بين النسبة التي في نفس الأمر وهو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفي قدم العالم فان نسبته المعتقدة غير مطابقة لما في الواقع (قوله عن دليل) أي الناشئ ذلك الجزم عن دليل أي أو ضرورة كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك عمن وقع بصره عليه من غير قصد ففي كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر والالزم أن يكون الحد الاول غير جامع والحد الثاني وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لان ما ذكر من التعريف انما هو تعريف للمعرفة المطلوبة في هذا المقام وهي معرفة الواجب والجائز والمستحيل في حق الله وفي حق رسله وهي لا تحصل الا عن دليل وليس شيء منها ضروريا وهذا لا ينافي أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكفي فيها التقليد) أي ولا يكون التقليد في عقائد الايمان كافيا في الخروج من الاثم بحيث ان المقلد فيها لا يعاقب وجزمه هنا بأن التقليد في العقائد غير كاف في الخروج عن الاثم لا ينافي ما سيذكره من الخلاف لان عدم الاكتفاء في الخروج عن الاثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لان الاثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر وحاصل ما ذكر من الخلاف أقوال ثلاثة قيل ان المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا فان قلد فيها كان مؤمنا عاصيا وقيل ان محل وجوبها وجوب الفروع ان كان فيه أهلية للنظر والا فلا تجب وعلى هذا فالمقلد ان كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا وان لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاص وقيل ان المعرفة في العقائد واجبة وجوب الأصول وحينئذ فالمقلد كافر لانه متى قيل هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الأخير في الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثاني وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع ان كان فيه أهلية وأما القول الأول المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبني على القول بجواز التكليف بما لا يطاق أو أنه مبني على ان كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلي (قوله ولا يكفي فيها) أي

على بصيرة في دينه وانما قال يعرف ولم يقل يجزم اشارة الى أن المطلوب في عقائد الايمان المعرفة وهي الجزم المطابق عن دليل ولا يكفي فيها التقليد وهو الجزم المطابق

فى عقائد الايمان التقليد أى وأما الفروع فيكفى فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما فى نفس الأمر بخلاف الفروع فانه لا يشترط فيها المطابقة لما فى نفس الأمر لأن الذى أفاده المجتهد المقلد بالفتح انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما فى نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قلده فيه ولا يلزم من كون المقلد فى الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذى قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذى قلد فيه وان لم يكن مطابقا لما فى نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه ان قلت اذا كان الحكم الذى استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع قلت محل كون الخطأ لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله فى عقائد الايمان) لا حاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل) متعلق بالجزم أى الجزم المتلبس بعدم الدليل (قوله والى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بأن المعرفة ليست فعلا على الصحيح بل كيف لأنها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الايجاب نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الاسباب ورفع الموانع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) أى فى الخروج من الاثم كان اثم كفر أو عصيان والمراد الاثم ولو فى الجملة أى فى بعض الاحوال وحينئذ فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالاقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير اندفع ما يقال ان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد فى الخروج من اثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الأول دون الثالث وان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد فى الخروج من اثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول وان أريد عدم الاكتفاء بالتقليد من الخروج من اثم الكفر واثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية النظر أم لا ناسب القول الأول والثالث دون الثانى المفصل فتأمل (قوله جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكر مالك مع أنه ليس من المتكلمين لأن المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التى أوردها المبتدعة انما صدرت منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس فى كلامه ما يقتضى أن مالكا من المتكلمين بل بعد ما عزاه لهم عزاه لمالك أيضا تقوية لأنه امام جليل (قوله كالشيخ الاشعرى) اسمه على وكنيته أبو الحسن وهو مالكى المذهب كالباقلانى وأما امام الحرمين فهو شافعى (قوله المقلد مؤمن الا أنه عاص) أى فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أو لا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ورد بأنا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع فى أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجلى الذى تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيئا فقلته والدليل الجلى متيسر لكل أحد وهذا القول مبنى على أن أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما أورده يس هنا (قوله التى ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الانتاج (قوله وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصى الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) أى بل هو كافر وليس المراد أنه بمنزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة فى المؤمن العاصى انه يخلد فى عذاب غير عذاب الكفر اذ لا قائل بذلك فى المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فانه موجود فيحمل كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يحصلها يكون كافرا وهذا

فى عقائد الايمان بلا دليل والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبى الحسن الاشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن الا أنه عاص بترك المعرفة التى ينتجها النظر الصحيح وقال بعضهم انه مؤمن ولا يعصى الا اذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

القول مبني على أن النظر شرط في الايمان وأن الايمان المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة على ماسبق ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط (قوله وقد أنكره بعضهم) أي وقد أنكر القول بعدم ايمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ماصححه في شرح الكبرى من كفره وادعى الاجماع عليه وقد علمت ماهو المعتمد من تلك الاقوال واعلم أن الخلاف في المقلد في كفره وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة لأنه في الدنيا لاقائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا قال الشاوي وهذا الخلاف الذي في المقلد بعكس الخلاف الذي في المعتزلة في أنهم كفار أو مؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أي أهلها تجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا أم لا وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون في النار وتأمله (قوله ولامام الحرمين الخ) لما كان كلام امام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور من الخلاف في ايمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما يزيل المخالفة حيث قال قلت الخ (قوله يسعه للنظر فيه) الضمير المستتر في يسعه للزمان والبارز لمن عاش والجملة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر وفي بعض النسخ يسعه النظر من غير لام جر وهي مشكلة الا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أي يسعه للنظر (قوله ونظر) أي وعرف (قوله وان لم ينظر لم يختلف في عدم صحة ايمانه) ظاهره ولو كان عنده اعتقاد لكونه مقلدا وهذا صريح في أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ماتقدم له من الجزم بالخلاف في كفره وعدم كفره ثم ان ماذكره من عدم صحة الايمان في هذا القسم مقيد بما اذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له المعرفة بالهام من الله (قوله ففي صحة ايمانه قولان) انما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة فانه قد يقال انه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه (قوله والأصح عدم الصحة) أي نظرا لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك في الجملة المرأة في نهار رمضان تصبح مفطرة وهي طاهرة ثم تحيض في يومها ذلك فانها عاصية وان ظهر أنه لم يمكنها اتمام الصوم (قوله ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لاجزم عنده بعقائد الايمان أصلا) أي والذي جرى فيه الخلاف فيمن عنده جزم فقوله ولعل الخ جمع بين كلام امام الحرمين وماقبله وانما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يخص بما لاجزم له عنده كما قال الشارح وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا وفي كلام الشارح شيء وذلك لأن من لاجزم عنده صادق بالظان والشاك في العقائد والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالي الذهن عنها لكونه نشأ بعيدا عن أهل الاسلام بالمرة وهذا وان ظهر في القسم الثاني وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسع فيه النظر وتركه لايظهر بالنسبة للقسم الأول وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لأن هذا عنده جزم فلايصح أن يحمل على من لاجزم عنده الصادق بالخمسة المتقدمة ولا يظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالايمان وذلك لأنه من عاش بعد البلوغ زمنا لايسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو أعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أو شك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أو كان خالي الذهن عنها كيف يقال بصحة ايمانه بل هذا كافر قطعا وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم أي ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثاني والثالث والرابع فيمن لاجزم عنده بدليل أن الأول عنده جزم ويراد بالايمان في الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلاينافي أنه كافر في الواقع ولاغرابة في عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشك ونحوه لأنه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع للنظر غاية أمره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذي ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل كلام امام الحرمين على المقلد الجازم كما في الذي قبله ويكون ماذكره امام الحرمين من عدم الخلاف في كفر المقلد طريقة والذي قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلأهل هذا الفن طريقتان

وقد أنكره بعضهم ولامام الحرمين في الشامل تقسيم المكلفين الى أربعة أقسام فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف في صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف في عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف في صحة ايمانه وان أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففي صحة ايمانه قولان والاصح عدم الصحة قلت ولعل هذا التقسيم انما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الايمان أصلا

طريقة تحكي الخلاف في ايمانه وكفره وطريقة تحكي الاتفاق على كفره كذا قرر شيخنا العلامة العدوي وذكر الشيخ الملوي ما حاصله أن تقسيم امام الحرمين يحتمل أن يكون في المقلد والغافل والساهي والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أي انهم اما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول واما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان الى آخر ما ذكره امام الحرمين وتكون حكاية الاجماع على كفر المقلد طريقة لامام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفي أي فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله والى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم ثم ان المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبي جمرة ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لانه ليس في كلامه ما يقتضي أنهم منهم بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لاصحاب هذا القول (قوله الى أن النظر) أي ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس بشرط في صحة الايمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الاول والثاني من أقوالهم (قوله وانما هو) أي النظر من شروط الكمال فقط أي ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل انه شرط في صحة الايمان ولا في الخروج عن الاثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل انه غير واجب أصلا بل شرط كمال (قوله وانما هو من شروط الكمال) أي انه مندوب وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الاجمالي فان أتى بالتفصيلي فهو في ضمنه وزاد خيرا وأما الدليل التفصيلي فهو فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب ولا ينبغي أن يقال على القول بالندب ان الدليل الجلي مندوب على العين والتفصيلي مندوب على الكفاية بقي شئ وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب في حال فيقتضي أن التقليد هو الواجب ابتداء وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب الا أن يقال انه من شروط الكمال عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا وواجب من جهة انه تأدى به ما هو أولى مما يتأدى بالتقليد اه يس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) أي فقد ورد فيهما الامر بالنظر في مواضع كثيرة والامر اذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها اذ الوجوب أعم منها والاعم لا اشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد الخ (قوله وجوب النظر) أي الموصل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لانها تابعة له والتابع يعطى حكم المتبوع (قوله في كونه شرطا في صحة الايمان) أي فيكون واجبا وجوب الأصول وقوله أولا فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذي ذكره هنا هو عين ما ذهب اليه جمهور أهل العلم سابقا واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع ويوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بأن المطابقة معتبرة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجح أنه شرط) يعني في صحة الايمان بمعنى أنه لا يوجد الايمان ولا يتحقق الا اذا نشأ عن نظر وأما اذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الايمان ويحصل الخلود في النار وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية النظر وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وايمانه منج له من الخلود في النار وأما ان كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله وقد عزا الخ) أشار بذلك الى ضعف القول بأن النظر ليس شرطا في صحة الايمان بل شرط كمال وأن التقليد كاف في عقائد الايمان حيث نسبه

ولو بالتقليد وذهب غير الجمهور الى أن النظر ليس بشرط في صحة الايمان بل وليس بواجب أصلا وانما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولي ابن أبي جمرة والامام القشيري والقاضي أبو الوليد بن رشد والامام أبو حامد الغزالي وجماعة والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا في صحة الايمان أولا والراجح أنه شرط في صحته وقد عزا

ابن العربي للمبتدعة ولايخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التى قبلها وهي قوله والراجح أنه شرط فهى كالتأكيد فى المعنى لأرجحية كون النظر شرطا فى صحة الايمان (قوله ابن العربي) اعلم أن ابن العربي اثنان وكل منهما اندلسي الاول الذى قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الامام أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب العارضة والتفسير والثانى محي الدين بن العربي الصوفى صاحب الفتوحات المكية وقد يفرق بينهما فيقال فى الاول ابن العربي بال وفى الثانى ابن عربي بدون أل وكان الاول معاصرا لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية فى الفقه فقال له ابن العربي بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل فقال له ما بينت وما حصلت يا ابن الأمة وطرحه له فاتفق بعد ذلك أن ابن العربي ركب البحر فى سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربي يقول يدك يا ابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا فى كلام الشارح (قوله فى كتابه المتوسط) لابن العربي الفقيه ثلاثة كتب فى فن الكلام كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط وقوله فى الاعتقاد بدل من قوله فى كتابه المتوسط أى فى مبحث الاعتقاد (قوله علمكم الله) جملة دعائية (قوله أن هذا العلم) أى العلم بعقائد التوحيد (قوله لا يحصل ضرورة) أى لا يحصل بالضرورة أى لا تكون الضرورة طريقا موصلة اليه فى حق كل المكلفين وهذا لا ينافى أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص واعلم أن العلم الضرورى يطلق على ما حصل بغير نظر واستدلال وان حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق على ما حصل بغير اختيار فى طريقه كعلمك بأن هذا الشيء حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله لا يحصل ضرورة أى اضطرارا من غير قدرة على رفعه (قوله ولا الهاما) الالهام القاء شيء من الخير فى القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الالقاء أى ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله له فى القلب أى ليس القاء الله طريقا موصلا لحصوله واعلم أن المنفى كون الالهام طريقا موصلة لحصول النسبة لكل الناس فلا ينافى أن بعض الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد فى قلبه بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) أى لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أى موصلا له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) أى الكتاب والسنة طريقا موصلة اليه هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ما تتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه الستة فان طريق العلم بها الخبر كما سيأتى (قوله ورسمه) أى النظر أى تعريفه بالرسم (قوله الفكر) هو حركة النفس فى المعقولات كحركتها فى حدوث العالم أو فى وجود الاله وأما حركتها فى المحسوسات كحركتها فى سقف البيت مثلا فيقال له تخييل وقوله المرتب فى النفس أى المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب فى النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله المرتب وتلك الطريق هى تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الانتاج المذكورة فى فن المنطق واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظرا واحترز بقوله على وجه يفضى الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الاشكال الأربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه كأن يكون من جزئيتين سالبتين فانه لا يسمى نظرا (قوله يفضى الى العلم) أى يؤدى الى العلم أى ان كانت المقدمات كلها يقينية كما فى قولك العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث أو الى الظن ان كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما فى قولك هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح سارق واذا علمت أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن تعلم

ابن العربي القول بأنه تعالى يعلم بالتقليد الى المبتدعه ونصه فى كتابه المتوسط فى الاعتقاد اعلموا علمكم الله أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا الهاما ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا اليه وانما الطريق اليه النظر ورسمه أنه الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى الى العلم أو الظن

ان

ان فى التعريف حذف أو مع ماعطفت أو أن المراد بالعلم مطلق الادراك أعم من كونه علما أو ظنا بدليل قوله بعد أو غلبة ظن فى المظنونات وماذكرناه من أن الفكر تارة يفضى الى علم وتارة يفضى الى ظن ظاهر اذا كان المترتب قياسا وان كان المترتب تعريفا أدى الى العلم فقط كما فى قولك فى تعريف الانسان حيوان ناطق فانه يؤدى الى العلم بحقيقة الانسان وهو مجهول تصورى (قوله يطلب به) أى يحصل بذلك الفكر (قوله من قام به) من فاعل يطلب والذى قام به الفكر الذى هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الانسانى الذى هو النفس والجسد وفى قوله من قام به اشارة الى أن المعنى انما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة (قوله فى العلميات) أى فى المسائل التى لا يكتفى فيها الا بالعلم كالعقائد (قوله فى المظنونات) أى فى المسائل التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع فى بيان المانع من كون كل من الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد فقوله ولو كان هذا العلم أى العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أى قهرا بدون اختيار (قوله لأدرك ذلك جميع العقلاء) أى لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لأنه لا سبب له خاص ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم فى كل أحد مع فرض أنه لا طريق له الا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال افعل يا من هو ملجأ للفعل أو يا من لا قدرة له على الفعل أى لكن التالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدم ان قلت ان الملازمة ممنوعة لأن السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف فى شرح مختصر المنطق قلت انه أراد بجميع العقلاء أكثرهم أو أن ابن العربى يقول ان السوفسطائية عقلاء وانكارهم للضروريات عناد منهم فلا يلتفت لهم (قوله أو الهاما) أى ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام (قوله لوضع الله الخ) أى لكن التالى باطل بالمشاهدة اذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم فالمقدم مثله (قوله كل حى) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من اطلاق العام وارادة الخاص (قوله ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو انحصر تحصيلها فى الالهام للزم الوضع المذكور أعنى وضع الله العلم بالعقائد فى قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف أى أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الالزام بما فيه كلفة والا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه (قوله نوع ضرورة) أى نوع من أنواع ذى الضرورة أى نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لأن العلم الضرورى بالمعنى الثانى السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالالهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الالهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشئ حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا الضرورة) أى وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد) أى لا يصح أن يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للنفى (قوله لأنه لو عرف بالتقليد) هذا اشارة الى قياس شرطى حذفت استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالى باطل فكذلك المقدم أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالى الذى هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو اما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لأنه ان قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدى اليه من تقليد البعض دون البعض الذى هو طريق لحصول هذا العلم باطلا وان قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد لأن أقوال المقلدين بالفتح متنافية

يطلب به من قام به علما فى العلميات أو غلبة ظن فى المظنونات ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء أو الهاما لوضع الله تعالى ذلك فى قلب كل حى ليتحقق به التكليف وأيضا فان الالهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة ولا يصح أن يقال انه تعالى يعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة لأنه لو عرف بالتقليد

أي والجمع بين المتنافيات في الاعتقاد باطل فلا يكن ما أدى اليه من تقليد الكل الذي هو طريق لحصول هذا العلم باطلا فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدي اما الى الترجيح بلا مرجح واما الى الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) أي لحصل العلم به لكن التالي باطل لأنه اما أن يقلد الكل أو البعض وكلاهما لا يصح لأنه ان قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقوالهم الخ أي وان قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لأن أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لما كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقوالهم) أي المقلدين بفتح اللام كأبي الحسن الأشعري وأتباعه القائلين بأن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وأنه يرى في الآخرة وكالجبائي وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات وأنه لا يرى في الآخرة وقوله ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أي لا يعلم فالاستفهام انكاري بمعنى النفي أي لأن من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا الى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لأن العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال فما أدى اليه من كون الخبر طريقا الى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا الى العلم به وهذا في غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فانها تعلم بالخبر كما يأتي (قوله فثبت) أي فاذا بطل كون الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أي الصحيح المركب من مقدمات يقينية لأن النظر قد يطلب به الظن كما مر والمطلوب هنا انما هو العلم اليقيني (قوله وهو أول واجب على المكلف) أي أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد ان المعرفة أول الواجبات لأن المراد به أنها أول واجب قصدا ان قلت على أن الايمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الايمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وان كانت وسيلة للايمان الذي هو حديث النفس (قوله اذ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها انما تقتضي توقفها عليه فقط لا اثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الأولى أن يقول فبضرورة أنها لا تحصل الا به أو أنها متوقفة عليه ثبتت له صفة الوجوب قبلها لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم ان ما ذكره الشارح من ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبني على أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة والتحقيق عند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا الا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح ان النظر أول واجب ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) هذا مرتبط بقوله اذ المعرفة أول الواجبات أي وانما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لأن ايجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع في بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة أي ان وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهي يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة وقال انها شرط كمال والتقليد يكفي في عقائد التوحيد (قوله فصل) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي وانما

لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد اليه من الآخر كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة ولا يجوز أيضا أن يقال انه يعلم بالخبر لأن من لم يعلم الله تعالى كيف يعلم أن الخبر خبره فثبت أن طريقه النظر وهو أول واجب على المكلف اذ المعرفة أول الواجبات ولا تحصل الا به فبضرورة تقديمه عليها تثبت له صفة الوجوب قبلها وايجاب المعرفة بالله معلوم من دين الامة ضرورة (فصل)

فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ فصل لأن الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به (قوله ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بيقول الثاني وأن ومادخلت عليه مؤولة بالمصدر والفاء في قوله فان واقعة في جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف أي اذا عرفت ماتقدم فنقول ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فير به الحق فهو مؤمن مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ أي وقوله مخالف لقولنا اذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن ومادخلت عليه مؤولة بمصدر وقوله فان بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة وان بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أي ونقول مع قولنا ان المعرفة واجبة الخ ان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فير به الحق فهو مؤمن أي وقوله مخالف لقولنا لأن مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله أن المعرفة) أي في عقائد التوحيد واجبة أي ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله أن من اعتقد فير به) أي اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر (قوله الحق) أي الاعتقاد الحق أي الصحيح أو النسبة الحق أي المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثاني أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الاقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك (قوله وتعلق به اعتقاده) أي وتعلق اعتقاده بر به وهذا عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من اعتقاده الحق فير به تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أي المطابق للواقع (قوله فانه مؤمن موحد) ظاهره من غير اثم يلحقه بناء على أن المعرفة غير واجبة وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل اليها و بالاكتفاء بالتقليد (قوله ولكن هذا) أي ما اقتضاه قوله فانه مؤمن موحد من ثبوت الايمان له لا يصح في الاغلب الخ وهذا الاستدراك من كلام ابن العربي أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الايمان له وفي بعض التقارير ترجيع اسم الاشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربي على ذلك البعض (قوله لا يصح) أي لا يثبت (قوله في الأغلب) قضيته أنه يصح ذلك في الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لا يصح أصلا فالمناسب حذف قوله في الأغلب (قوله ولو حصل) أي هذا وهو الاعتقاد الصحيح أي ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال ان قوله ولو حصل ينافي ماسبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح الا لناظر (قوله يتخلخل) أي يتزلزل اعتقاده بعروض ما ينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه (قوله فلا بد) أي فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ماقبله وحيث كان الأمر كذا كر فلا بد الخ فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل اليها واجبا وهو ماقلناه قال الشيخ يحيى في قوله فلا بد أصله في الاثبات بد الأمر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيل بدادا أي متفرقة فاذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما فصار أحدهما واجبا للآخر ومن ثم فسر والابد بوجب فاعرف ذلك اه (قوله كل مسئلة) أي وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) أي قطعي وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليل مايشمل الجلي وقوله واحد بيان لأقل مايكفي (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) أي وحينئذ فالمقلد كافر عند ابن العربي وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله عامه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر باضافة دليل اليه واضافة الدليل اليه من حيث ان الدليل مفيد له فالاضافة لأدنى ملابسة وفاعل يصدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون اظهارا في محل الاضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتقد

ومع أنا نقول ان المعرفة واجبة وان النظر الموصل اليها واجب فان بعض أصحابنا يقول ان من اعتقد فير به تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته فانه مؤمن موحد ولكن هذا لا يصح في الأغلب الا لناظر ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلا بد عندنا أن يعلم كل مسئلة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل عامه

واسم الاشارة فى قوله بذلك عائد على كل مسئلة و يصح أن يكون علم فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد والجلة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على الدليل و يكون اظهارا فى محل الاضمار ويحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل واسم الاشارة عائد على كل مسئلة والباء بمعنى اللام متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلو اخترم) مبنى للمجهول أى فلو اخترمته المنية أى عاجلته قبل مضى زمان يسع النظر فيها أى ان ماقلنا من أنه لا ينفعه اعتقاده الا أن يصدر عن دليل ظاهر اذا لم يخترم فلو اخترم الخ فالضمير فى اخترم لمن يعتقد فى ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كما ينبغى) أى على الوجه الذى ينبغى (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب أى وعجز عن النظر فى ذلك الزمان الذى اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له و يحتمل أن تكون بمعنى أو أى فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لقوله اخترم (قوله فقال جماعة منهم) أى من أصحابنا (قوله وان تمكن من النظر) هذا مفهوم عجز أى وان اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه فى ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جعل الواو فى قوله وعجز باقية على حالها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وان لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمنا عاصيا بترك النظر) أى فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله و بناه) أى و بنى الاستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبى الحسن الاشعرى وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان وانما هو شرط فى الخروج من الاثم (قوله والاخترام) الواو اما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق فى قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) أى فظاهر صحته وانما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول انه يجوز التكليف فى العقائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن المسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف على القدرة أى مع تركه (قوله فيه نظر عندى) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن أن يتخلخل اعتقاده (قوله ولا أعلم صحته الآن) أى ولا أعلم صحة هذا القول الآن وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول ان ايمان المقلد صحيح فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة ايمانه والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وان تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الاستاذ وكافر عند ابن العربى (قوله فان قيل الخ) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق فلضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقوله قد أوجبتم النظر قبل الايمان أى قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أى على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذى فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الايمان كما قال وقد يجاب بأن المراد بالايمان نفس المعرفة كما هو قول أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد واذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التى هى متبوعة للايمان فليكن واجبا قبل الايمان الذى هو تابع للمعرفة أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن فى كلامه حذف مضاف والاصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادى لحديث النفس لأن الشأن أن الانسان اذا اعتقد شيئا اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه (قوله فاذا دعى المكلف) ببناء الفعل للمجهول وقوله الى المعرفة أى الى مسببها وهو الايمان أو الى المعرفة نفسها بناء على أنها الايمان أى فاذا طلب من المكلف الايمان أى تحصيله قال الشيخ الملوى والكلام فى الكافر الأصلى المعاند المجبور

فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالبارى تعالى كما ينبغى وعجز عن النظر فقال جماعة منهم انه يكون مؤمنا وان تمكن من النظر ولم ينظر قال الاستاذ أبو اسحق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر و بناه على أصل الشيخ أبى الحسن فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر ان شاء الله تعالى وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندى ولا أعلم صحته الآن فان قيل قد أوجبتم النظر قبل الايمان على ما استقر من كلامكم فاذا دعى المكلف الى المعرفة

على

فقال حتى أنظر فانا الآن فى مهلة النظر وتحت ترداده ماذا تقولون أتلزمونه الاقرار بالايمان فتنقضون أصلكم فى أن النظر يجب قبلها أم تمهلونه فى نظره الى حد يتطاول به المدى فيه أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص فالجواب أنا نقول أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الى التسوية بين النبي والمتنبي

على الاقرار أما من أراد الدخول فى الاسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له الى النظر (قوله فقال) جواب اذا (قوله حتى أنظر) أى فقال لا أومن حتى أنظر فحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأومن فحتى ابتدائية وهى وما بعدها فى محل نصب مقول القول (قوله فانا الآن) أى فى هذا الزمان الحاضر (قوله فى مهلة النظر) أى فى سعة النظر أى فى زمن واسع للنظر لاضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى و بصدد تكريره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية وجملة تقولون صلته والعائد محذوف أى ما الذى تقولونه و يحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أتلزمونه الاقرار بالايمان) أى بأن يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فتنقضون أصلكم) أى فتبطلون قاعدتكم (قوله فى أن النظر) فى بمعنى من أى من أن النظر وهو بيان للاصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هى الايمان أو التابع لها الايمان على ما مر (قوله أم تمهلونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة (قوله الى حد) أى الى أمر محدود كان يحدد بارادة الله الفتح عليه أو بهدايته اياه للأدلة ولوجه الدلالة كما مثلنا (قوله يتطاول به المدى فيه) أى يتطاول بالمكلف الزمان فى ذلك أى فى انتظار وقت ذلك الحد كارادة الله الفتح عليه أى أو تمهلونه الى حد يطول عليه فى انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحد وكأنه قيل أو تمهلونه الى حصول أمر مجهول لوقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقدرونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالايمان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكلف (قوله بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى اذ التقدير لا يتعين أن يكون بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس وحاصل السؤال أن المكلف اذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تلزموه الاقرار بالايمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة واما أن تمهلوه لمدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة واما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم (قوله فالجواب أنا نقول الخ) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالايمان اذا دعا الامهال الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فأسمعه ونسرده عليه فى الحال فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سرد على حكم عليه بالاسترشاد وان امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة) أى قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أى فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد أى وحيث كان باطلا فلا نلزمه بالاقرار بالايمان اذا طلب النظر فبطل الشق الاول من الترديد وقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذى ذكره فى قوله وأما اذا دعا المطلوب الخ فان هذا هو جواب السؤال فى قوله ماذا تقولون الخ (قوله لان الزام التصديق بما) أى بنسبة كالنسبة فى قولنا الله واحد ومحمد رسوله وقوله لا تعلم صحته أى مطابقته لما فى نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده (قوله يؤدى الى التسوية بين النبي والمتنبي) أى بين من كان نبيا بحق ومن يدعى النبوة كذبا أى يؤدى الى أن يسوى بين كل منهما فى الايمان به لانه لا يعرف الحق من الباطل والحاصل أن هذا الشخص الذى طلب منه الايمان فقال أمهلونى وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التى لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدى ذلك الى أن يسوى بين النبي والمتنبي فى الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطلة فيكون ما أدى اليها من الزام

التصديق بما لا تعلم صحته باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أى و يؤدى الى أن يصدق أولا من غير دليل ثم يشرع فى النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء فى قوله فينظر (قوله فيتبين له الحق فيتمادى) أى فاما أن يتبين له أن ما صدق به حق وذلك اذا نظر فى الدليل من جهة الدلالة فيستمر على ايمانه السابق الذى حصل (قوله أو يتبين له الباطل الخ) أى واما أن يتبين له أن ما صدق به باطل لكونه نظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الايمان الحاصل بالالزام وهو الكفر كما أشار له بقوله وقد اعتقد الكفر أى وقد كان معتقدا الكفر قبل الايمان الحاصل بالزام فقوله وقد اعتقد الكفر أى والحال أنه قد اعتقد الكفر بين بما كان عليه قبل ذلك الايمان الحاصل بالالزام والحاصل أن الزامه التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الى سلوك طريق مخيفة وهو النظر لأن الشخص تارة ينظر فى الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدى اليه لا يصح (قوله وأما اذا دعا الخ) هذا شروع فى الجواب ودعا مبنى للفاعل وفاعله المطلوب و بالايمان متعلق بالمطلوب وقوله الى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أى واذا دعا أى طلب من طلبنا منه الايمان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فاذا دعى المكلف الى المعرفة فقال حتى أنظر الخ (قوله فيقال له ان كنت الخ) أى فيقال لا نمهلك أصلا لا مدة معينة ولا مدة محدودة بشىء مجهول وقت حصوله بل تنظر فى حاله فان كان غير مخالط لأهل الاسلام يقال له ان كنت تعلم النظر أى الدليل و وجه الدلالة (قوله فاسرده) أى فى نفسك أى أجره على قلبك بأن تقول فى نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع (قوله و يسرد فى ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع و يبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط والا كان مقلدا فى الدليل فيلزم المحذور السابق فى الزام التصديق بما لا تعلم صحته اذ لا فرق فى التقليد بين الدليل والمدلول وقوله فى ساعة المراد بها القطعة من الزمان وفيه أنه يلزمه عليه تقدير الزمن فما فر منه وقع فيه والجواب أن المراد بالتقدير الذى فر منه تقدير ما ليس بضرورى وهذا تقدير ضرورى لأن من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه (قوله عليه) متعلق يسرد (قوله فان آمن) أى فان أظهر الايمان بأن قال أعتقد ما أنتجه هذا الدليل الذى سردته فى نفسى أو سرد على (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالرشاد والهداية للايمان وان كان فى الباطن لم يؤمن (قوله وان أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذى سرده فى نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج الا أنى لا أعتقد ما أنتجه (قوله تبين) أى ظهر (قوله استخراجه) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى الى أن يموت بالسيف فأو بمعنى الى والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة و يحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى انه اذا عاند ثبت اخراج العناد منه اما بالسيف واما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعى بالنظر للقتل بالسيف و بمعنى الوجوب اللغوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت و يحتمل أن قوله بالسيف أى بالتهديد بالقتل بالسيف الا أن يموت بدون قتل فاذا مات انقضى أمره وبعد هذا كله فما ذكره ابن العربى غير ما هو مذكور فى كتب الفقه وحاصله أنه اذا قبض عليه وكان من الأسرى خير الامام بين قتله واسترقاقه والمن عليه أو الفداء وان لم يقبض عليه وهو غير الأسير فانه يدعى للاسلام أولا ثم لأداء الجزية ثم يقاتل (قوله وان كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه اذا كان الكافر ممن لم يثاقف أهل الاسلام فان كان ممن يثاقف بثاء مثلثة وقاف ونون أى يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وان

وأنه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر وأما اذا دعا المطلوب بالايمان الى النظر فيقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه و يسرد فى ساعة عليه فان آمن تحقق استرشاده وان أبى تبين عناده فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت وان كان ممن ثاقف أهل الاسلام وعلم طريق الايمان

أعطى الجزية كذا قاله الملوى وحينئذ فلا يخالف ماتقرر فى الفقه والحاصل أن ماص فى كافر لم يخالط أهل الاسلام بأن كان فى بلاد الحرب وطلبنامنه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر وكلامه الآن فى كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الايمان وهى النظر أى الدليل الموصل للمعرفة (قوله لم يمهل ساعة) أى لاوجوبا ولاندبا بل يقال له اما أن تؤمن أى تصدق بأن ماجاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له ان كنت تعلم النظر فاسرده فى نفسك والافاسمعه ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لان الأول علم طريق الاسلام وعاندو المرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولا والفرق بين الأصلى المخالط والأصلى غير المخالط ظاهر وعلم من عبارته انه انما يقال له ان كنت تعلم النظر الخ اذا سأل الامهال للنظر أما اذا لم يسأل حمل على انه معاند فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة ان كلا لايمهل وجوبا وان كان مانحن فيه لايمهل أصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير فى الجملة فان قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه دون الآبى فانه لايمهل أصلا قلت جوابه أن المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول فى الايمان قبل الردة فاذا خرج احتمل أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور فى الجملة فاستحب امهاله لعله أن يزيلها و يبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآبى فان الايمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر فى دخوله فى الايمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير امهال والحاصل ان الكافر الأصلى محمول على المعاند بخلاف المرتد و يحتمل أن قول الشارح لم يمهل ساعة أى وجوبا وان أمهل ندبا وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيرا تاما (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذا قول ضعيف فى المذهب والمتعمد أنه يجب امهاله ثلاثة أيام و يستتاب فيها كل يوم مرة فان رجع للاسلام فظاهر والاقتل (قوله لريب) أى لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيتربص بمدة أى فينتظر به مدة (قوله أن براجع) أى يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع و بالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز والمراد بالجهل الشك و بالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أى امهال المرتد وقد علمت أن المعتمد انه واجب (قوله بالنظر) متعلق بحصول والباء سببية (قوله أولا) أى قبل الردة واعلم أن قوله وأما اذا دعا الى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثانى والثالث فى السؤال كما ظهر رد الشق الأول بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أى لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لان الزام التصديق بما لاتعلم صحته يؤدى الخ ولانه لايصح لناظر (قوله قبل النظر) أى فهو تفسير لقوله أولا (قوله ولا يصح) أى لانه لايصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله فى المعقول) أى فى العقل أى لايصح بحسب العقل أى لايصح عقلا ايمان بغير معلوم الصحة و يصح أن يراد بالمعقول الأمور المقبولة عقلا أى لايصح أن يعد فى الأمور المقبولة عقلا ايمان بغير معلوم الصحة (قوله بغير معلوم) أى بغير معلوم الصحة (قوله وذلك الذى الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح فى المعقول الخ وحاصل السؤال انه قد صح ذلك ووجد كما فى ايمان المقلد فانه ايمان بغير معلوم صحته وحاصل الجواب أنا لانسلم أن الذى عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد ايمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من اضافة الصفة للموصوف وفى الكلام حذف مضاف أى فهو مسبب ظن حسن بمخبره أى انه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أى بالشخص الذى أخبره بما حصل له الاذعان به فى نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفى يس وحاصل الجواب أنه

لم يمهل ساعة ألا ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الامهال لعله انما ارتد لريب فيتربص بمدة لعله أن يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا وكيف يصح لناظر أن يقول ان الايمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح فى المعقول ايمان بغير معلوم وذلك الذى يجده المرء حسن ظن فى نفسه بمخبره

ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له انما هو ظن حسن فى ذلك الذى قلده وأما الحكم

مرتبتها وقال ابن هشام التحقيق أن قائما نصب على المدح والمراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة) أى رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ماذكر (قوله ساقطة) أى دنية (قوله خسيسة) أى حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أى واذا علمت أن التقليد لايكفى وأنه لابد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها الاعلى عارف حق المعرفة لاعلى كل من يدعى العلم فدفع بالاستدراك مايتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدى للتعليم وهذا شروع فى نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التى ينبغى تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن (قوله أن ينظر أولا) أى أن يبحث ويفتش على من يحقق الخ وقوله أولا أى قبل الشروع فى هذا العلم (قوله من الأئمة) بيان لمن يحقق الخ فمن بيانية مشوبة بتبعيض (قوله بنور البصيره) البصيرة عين فى القلب يدرك بها المعانى كالعين القائمة بالرأس التى يدرك بها المحسوسات ونور البصير هو العلم فكأنه قال من المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية (قوله الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض) أى المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى الذهب والفضة وسميت عرضا لزوالها كالعرض فانه لايبقى زمانين وأشار بقوله بقلوبهم الى أن وجود المال فى اليد اذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لاينافى التأييد من الله بالعلم وأنه لاتضر صحبته فقد وجد المال الكثير فى يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم واعلم أن الزهد هو الاقتصار فى تعاطى الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطى الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على المساكين) أى الذين لاعلم عندهم (قوله الرؤفاء) أى الذين عندهم رأفة وشدة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لايفهمون بسهولة (قوله على هذه الصفة) أى المذكورة فى قوله المؤيدين الخ والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة فلا ينافى أن المذكور صفات لاصفة واحدة (قوله القليل الخير) أى القليل خير أهله أى معرفتهم بالعلوم أى الذى قل فيه أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله لايكون منهم) أى من فقد راعى معناها لجمع الضمير يعنى أنه لايوجد فى آخر الزمان منهم أى من الذين يكونون على هذه الصفة الا الواحد يعنى مشغولا بتعليم هذا العلم ونشره وهذا لاينافى أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لاينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم فى الحلية لأن الغالب عليهم الخفاء فى هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد الا من قل أو المراد لايكون منهم الا الواحد الخ يعنى فى قطر واحد (قوله أو من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أى على الواحد الذى على الصفة المذكورة وقوله ثم الغالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على مانص عليه العلماء) أى اما بالكشف أو من بعض الاحاديث (قوله بحيث لايرشد اليه) بالبناء للمفعول أى لايدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله فليشد يده عليه (قوله الذى أطلعه على هذه الغنيمة) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة (قوله آناء الليل) أى أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآناء جمع أنى أو أنو وهو الجزء من الزمن (قوله وأطراف النهار) أى أجزاءه (قوله اذ أظفره) أى لأنه أظفره وهو علة لقوله وليشكر الله (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله بكنز عظيم) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة المتقدمة فشبهه بالكنز بجامع الانفاق من كل فالكنز ينفق منه ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التى يعلمها له واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز وان كان أعظم من الكنز فى المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس (قوله ماشاء) أن متى أراد الانفاق والمراد بالانفاق التعلم فشبهه بالانفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه واشتق من الانفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) أى وعلى أى

عن هذه الرتبة المأمونة الزكية الاذو نفس ساقطة وهمة خسيسة لكن على العاقل أن ينظر أولا فيمن يحقق له هذا العلم ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحدا على هذه الصفة فى هذا الزمان القليل الخير جدا فليشد يده عليه وليعلم أنه لايجد له والله أعلم ثانيا فى عصره اذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لايكون منهم فى أواخر الزمان الا الواحد ومن يقرب منه على مانص عليه العلماء ثم الغالب عليه فى هذا الزمان الخفاء بحيث لايرشد اليه الا قليل من الناس وليشكر الله سبحانه الذى أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار اذ أظفره مولاه الكريم جل وعز بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ماشاء وكيف شاء وقليل أن ينفق اليوم وجود مثل هذا الا النادر من السعداء وأما من يقرأ

وجه أرادة (قوله هذا العلم) أى علم العقائد (قوله التعرض له) أى لهذا العلم (قوله صحبة هذا) أى الذى يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التى ذكرناها (قوله دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفاسد أى فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة فى الدنيا كالمقت الذى يحصل له من الناس بسبب اعتقاده فى الله خلاف الواقع والحاصلة فى الأخرى من العذاب الأليم (قوله أكثر من مصالحها) أى أكثر من مصالح صحبته (قوله مثل هؤلاء) أى المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله فى زماننا) متعلق بوجود وكذا قوله فى كل موضع لكن الأول تعلق به وهو مطلق والثانى تعلق به مقيدا فلم يلزم تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لأن الشئ المطلق مغاير لنفسه مقيدا (قوله بجاه) أى حال كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه أى بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) أى طاقته (قوله أصول دينه) أى وهى عقائد التوحيد (قوله من الكتب) أى من كتب التوحيد (قوله التى حشيت) أى ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) أى كقولهم ان الحادث قسمان حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج فى وجوده الى مؤثر سواء سبقه عدم أولا فالأول كافراد الانسان فانها تحتاج فى وجودها لمؤثر وقد سبقها العدم والثانى كالافلاك فانها محتاجة فى وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الانسان والقديم قسمان قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج فى وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج فى وجوده لمؤثر أولا فالأول كالافلاك فانها عندهم لم يسبقها عدم لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثانى كذات المولى وظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالذات حادث بالزمان ولا عكس فالمولى قديم بالذات والزمان وأفراد الانسان حادثة بالذات والزمان والأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا ارادة ولا صفة له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة انما ينشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذى ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الأول ثم ان ذلك العقل متصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى فى لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثانى مدبر لذلك الفلك المذكور ثم ان هذا العقل الثانى متصف بالامكان من حيث ان الغير وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى فى لسان الشرع بالكرسى ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبرا لذلك الفلك الثانى ثم ان ذلك العقل الثالث اتصف بالامكان من حيث ان الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا الى سماء الدنيا فتكملت الافلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة ويسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لافاضته السكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والمعادن والنباتات وبهذا ظهر لك وجه قولهم ان الافلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته ومثلها فى ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهى حادثة ذاتا وزمانا ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مبنى للمجهول أى تعلق (قوله وهوسهم) الهوس نوع من الجنون والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذى ذكرناه فقوله وما هو كفر بيان له ولا شك أن قولهم الافلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم ان المولى لا اختيار له كفر

هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التى ذكرناها فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء فى زماننا فى كل موضع نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذى شر بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليحذر المبتدى جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر

(قوله صراح) بضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لهو سهم الذى هو كفر صراح (قوله التى ستروا نجاستها) أى أخفوا افسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما يفهم أى بما يخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما يفهم على كثير وذلك كقولهم ان الافلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم الافلاك حادثة بالذات وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون ان الافلاك خلقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الافلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة ولاشك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التى اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان وعرفوا كلا بتعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات وان كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات و بالزمان ومسبوق بالعدم (قوله وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات أى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لان القديم بالزمان هو مالا أول له وان احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أى معناها فاسد (قوله وذلك) أى وماذكر من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر الرازى فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما) أى ومن سلك مسلكهما كالارموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة قال البرهان اللقانى فى هداية المريد ان كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأوردوا شبها على ماقرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا اضلالهم فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا لادراجها فى كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها وايضاح مفاسدها فظهر أنهم معذورون فى ادراجها فى كتبهم ولالوم عليهم فى ذلك ولا يصح توجيه الذم اليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطى كتبهم انما هو للقاصرين الذين لايصلون لفهمها اهـ (قوله وقل أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقبانى من معاصريه لان هؤلاء لااعتراض عليهم لانهم انما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى (قوله أن يفلح) أى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) أى لن أوقع وهو معطوف على يفلح (قوله نور ايمان فى قلبه أو لسانه) نور الايمان الذى يكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لما يجرى على اللسان من الكلمات الطيبة التى ترضى المولى سبحانه (قوله من والى من حاد الله) أى كيف يفلح شخص والى وصاحب من حاد الله أى عاداه والمراد بمن والى وصاحب من حاد الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الهيبة) أى وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب فاضافة حجاب للهيبة من اضافة المشبه به للمشبه وخرق الهيبة من حيث أنه أوقع الخدش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من انه لااختيار لها وان تأثيرها بطريق العلة ويحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) أى خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية

صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما يفهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الامام الفخر فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما فى ذلك وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور ايمان فى قلبه أو لسانه وكيف يفلح من والى من حاد الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام

ماسولت له نفسه الحمقاء ودعاه اليه وهمه المختل ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين ويشرف الكتب التى تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لما تمكن فى نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الاغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها الا التخليط والهوس والكفر الذى لايرضى أن يقوله عاقل وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من التفقه فى أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى الى باب غضبه ان المشتغلين بالتفقه فى دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصو الذكاء فأجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب أكالون للسحت نسأله سبحانه أن يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا الى الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيهم فى هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فمما يجب لمولانا جل وعز

الصلاة

عن عدم عملهم بها (قوله ماسولت له نفسه) أى مازينت له نفسه الحمقاء أى السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادى مؤثرا فيما قارنه ومن ادراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل (قوله وهمه) أى قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) أى من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لانها لاتنشأ الا عن حمق وارتكاب للطريق التى لاتؤدى للصواب (قوله من عبارات) أى كالعبارات التى ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان وأنما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم المقام لا لحبها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لان المراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) أى من حيث بعض الامور كقولهم الافلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى (قوله وربما يؤثر) أى يقدم (قوله هوسهم) أى الاشتغال بهوسهم أى بهوس الفلاسفة أى بكلامهم الفاسد الذى شأنه لايصدر الا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) أى التفهم (قوله على طريق السلف الخ) أى من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) أى بما يعنيه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطماس بصيرته) أى عينه التى فى قلبه (قوله حتى رأى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه فى الدين وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور انما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلا بهجة له ولا يقرأ فى الازهر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه اشارة الى أن ذلك الخبث شبيه بالكفار الذين نزلت فى حقهم هذه الآية (قوله موارد الفتن) أى طرق الضلالات كعلم الفلسفة فانه طريق للضلالات فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة (قوله بجوده وكرمه) أى حالة كون ذلك اللطف والايقاء مما ذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئى بالكلى وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا المذكور بجاه أى بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فمما يجب لمولانا) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره اذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك مما يجب له الخ وقوله مما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أى فنقول لك عشرون صفة بعض ما يجب له أى بعض الذى وجب علينا معرفته ويحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله مما يجب حال أى فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذى وجبت علينا معرفته لان الواجب لمولانا الذى لايقبل الانتفاء لانهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ماعدا العشرين فوجب علينا معرفته اجمالا لاتفصيلا لعدم مايدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذى لايقبل الانتفاء أمر كلى تحته قسمان أحد القسمين العشرون وبهذا تعلم أن قول المصنف فمما يجب لمولانا الخ لاينافى قوله أولا ويجب على كل مكلف أن يعرف مايجب لمولانا لان العشرين بعض الواجب لمولانا الذى يجب علينا معرفته لاأنها عينه وعلى الاحتمال الثانى فقوله فمما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء أى فمن الأمور الواجبة له تعالى التى لايقبل ثبوتها الانتفاء التى يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلو جملة

الصلة عن العائد (قوله عشرون صفة) المراد بالصفة ماليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعانى والمعنوية لا ما كان موجودا فى الخارج زائدا على الذات والا كان قاصرا على المعانى واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلى وهو ماعدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما و بعضها دليله نقلى وهو الستة المذكورة وأما ماعدا العشرين مما يجب له تعالى فدليله نقلى فقد ورد فى عدة أحاديث مامعناه أن لله تعالى كمالات لانهاية لها فيجب علينا أن نؤمن بها اجمالا بأن نعتقد ونذعن أن له تعالى كمالات لانهاية لها وأن العشرين صفة المذكورة على أربعة أقسام قسم عدمى اتفاقا أى مفهومه عدم شىء وهو صفات السلوب وقسم موجود فى خارج الاعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وهو صفات المعانى وقسم له ثبوت فى نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود فى خارج الأعيان فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتى (قوله الواجبة له) أى التى لاتقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه (قوله اذ كمالاته) أى صفاته الوجودية لانهاية لها ان قلت ان كمالاته جمع مضاف فيكون عاما والحكم على العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد فرد فيقتضى أن كل فرد من كمالاته لانهاية له مع أنه متناه فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة ومانحن فيه من هذا القبيل لا من الأول أى هيئة كمالاته لانهاية لها ان قلت ان كمالاته تعالى صفات وجودية وماوجد فى الخارج متناه قلت ذلك فى الحادث الموجود خارجا لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لاتتناهى وأما كمالاته تعالى فهى موجودة فى الخارج ولانهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها فى الذهن وان كانت متناهية فى الخارج كما ذهب اليه بعضهم ومع كون كمالات الله لانهاية لها فى الخارج يعلمها المولى تفصيلا و يعلم أنها لانهاية لها فى الخارج فان قلت ان علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تناف قلت ذلك الاستلزام والتنافى بحسب عقولنا القاصرة لابحسب نفس الأمر اذ قد يكون الشىء جائزا فى نفس الأمر والعقل يستبعده كما اتفق الشيخ المتبولى أنه كان عنده انسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحد (قوله عن معرفة مالم ينصب الخ) أى عن معرفته تفصيلا أما معرفته اجمالا فلم نعجز عنها وحينئذ فمعرفته اجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها (قوله لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى) أى لا بطريق الجبر واعلم أن الممتنع اما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به وان جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به وان كان لايحصل ذلك المكلف به الاثابة على الامتثال بتعاطى الأسباب والعقاب على عدم الامتثال واما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه وان كان ممكنا لذاته كالطيران فى الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور انه لم يقع التكليف به واما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته كايمان أبى جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز و واقع والظاهر أن معرفة الكمالات التى لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا بالعجز عنها ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطى الأسباب و يحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح لا نؤاخذ به محتمل لأن يكون المعنى لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا بها أصلا ولأن يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لانه ليس فى قدرتنا والحاصل أن مانصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته اجمالا لا تفصيلا فقول المصنف فيما سبق و يجب على كل مكلف شرعا

عشرون صفة (ش) أشار بمن التبعيضية الى أن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر فى هذه العشرين اذ كمالاته تعالى لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلى ولا نقلى لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى

أن يعرف ما يجب الخ أي أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا واجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التي ذكرناها هناك فتدبر (قوله وهي الوجود) أي والعشرون صفة الوجود وما عطف عليه فقوله هي مبتدأ وقوله الوجود وما عطف عليه خبر فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه (قوله معناه) أي وهو التحقق والثبوت في خارج الأعيان ومعنى اللفظ ما يعني ويقصد منه واعلم أن المسمى الذي وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث انه يعني من اللفظ أي يقصد منه ويقال له مفهوم من حيث انه يفهم من اللفظ ويقال له مدلول من حيث ان اللفظ يدل عليه ويقال له حاصل في العقل من حيث حصوله في العقل ويقال له موضوع له من حيث ان اللفظ وضع له أي لأجل افادته (قوله ظاهر) أي فلا حاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الأشعري ان لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب الى أن وجود الشيء عينه وقالت الحكماء انه مشكك أي انه موضوع للمفهوم الكلي المختلف الافراد بالقوة والضعف اذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة انه متواطىء أي انه موضوع للمفهوم الذي تواطأت وتوافقت أفراده فيه ثم اختلف في معناه فقال الأشعري انه عين الذات وقال الرازي انه أمر اعتباري أي لا ثبوت له الا في اعتبار المعتبر وقال امام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني انه حال فله ثبوت في نفسه لكنه لم يصل لرتبة الوجود الخارجي وقالت الكرامية انه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها وقيل انه صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الاطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه اذ لو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا لا ينافي أنه خفي في ذاته فلذا وقع الخلاف فيه (قوله تسامح) أي مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة في اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فيكون استعارة تصريحية وعلى هذا يكون استعمال الصفة في قول المصنف عشرون صفة في الوجود وفي غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفي مجازه بالنظر للوجود (قوله لأنه عنده عين الذات) أي ان كانت الذات قديمة أو حادثة واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعري ان الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه ففي عد الوجود من الصفات تسامح وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا في نفسه كالمعاني والمعنوية فلا ينافي أنه اعتبار اذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم وحينئذ فيرجع قول الأشعري الى قول الرازي وعليه فلا يكون في عد الوجود من الصفات تسامح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وان كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه انما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم أي أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج وان كان له تحقق في نفسه وهذا لا ضرر فيه ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لأن الموجود يتصف بالعدمي ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج وان كان له تحقق

(ص) وهي الوجود
(ش) معناه ظاهر وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح لأنه عنده عين الذات

وليس بزائد عليها والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات فى اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجملة وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات كالامام الرازى فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه ومنهم من جعله زائدا على الذات فى الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة (ص) والقدم

فى نفسه (قوله وليس بزائد عليها) تفسير لقوله عين الذات وفيه ان نفى الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولا قائل به فكان الاولى حذف هذا التفسير لان الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف اليه فنفى ذلك بقوله وليس بزائد عليها ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به (قوله والذات ليست بصفة) أى فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة وكذا ما اشتق منه (قوله فى اللفظ) أى لا فى المعنى لانه فى المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن هذا من باب الاخبار لا من باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوما به على الذات لا صفة لها وأجيب بأن المحكوم به وصف فى المعنى للمحكوم عليه فالمراد بالوصف فى قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى فان قلت الوصف فى المثال انما وقع بالموجودية لا بالوجودية قلت الوصف فى المعنى انما هو بالوجود لان معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثبت لها الوجود فيكون الوجود وصفا لها وملخص كلامه أن الوجود فى المثال وقع محكوما به على الذات من حيث اطلاقه عليها لا من حيث انه قائم بها وعلى هذا يكون المقصود من الاخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاسناد مرجعه اللفظ لا المعنى فيكون الاسناد لفظيا لا معنويا وفيه أنه حكم تصديقى برهن عليه المتكلمون فى كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوى وأن المقصود من الاخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاسناد اللفظى كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن يعد) أى أن يجعل (قوله على الجملة) أى حالة كون ذلك العد آتيا على الجملة أى الاجمال أى على حالة اجمالية أى لم يبين فيه كونه صفة فى اللفظ لا فى المعنى فهو صادق بكونه صفة فى اللفظ وبكونه صفة فى المعنى ولكن المراد أنه صفة فى اللفظ أو فى المعنى لان الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) أى مغايرا لها كانت الذات قديمة أو حادثة والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة وقولنا غير معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فانها معللة بالمعانى وهذا هو مذهب الفخر الرازى * فان قيل ان مذهب الرازى نفى الحال فكيف يكون هذا مذهبا له * فالجواب أن المراد بالحال فى التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافى ماذهب اليه من نفى الحال والحاصل أن الوجود عند الرازى أمر اعتبارى فهو وان نفى الحال لم ينف الاعتبار اذ لم يقل بنفيه أحد واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثانى ذاته غير وجوده وفيه أنه ان كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفى فيهما وان كان المراد به العلم بأى وجه فهو موجود فيهما فاحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المدعى (قوله لا تسامح فيه) قال بعضهم لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة ألا ترى أن بخل الكريم اذا اعتبره معتبر لا يقال انه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله دون القديم) أى فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لانهم يقولون ان القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته والتكثر يؤدى للتركيب المؤدى للامكان وهو مناف لوجوب الوجود وظهر بما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال فى الوجود الاول أن الوجود عين الموجود

(ش) الأصح أن القدم صفة سلبية أى ليست بمعنى موجود فى نفسها كالعلم مثلا وانما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الاولية

فى القديم والحادث وهو مذهب الأشعرى والثانى أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه أمر اعتبارى وهو مذهب الرازى والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهو عين الموجود فى القديم وزائد عليه فى الحادث وهو مذهب الفلاسفة و بقى قول القاضى وامام الحرمين ان الوجود حال ثابتة فى نفسها وقول الكرامية ان الوجود صفة معنى وقد يقال ان قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات صادق على هذين القولين أيضا كما أنه صادق بقول الرازى و يمكن أن يوجه هذان القولان بما وجه القول الثانى وهو قول الرازى فتدبر (قوله الاصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ماسيذكره فى البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتى أنه لا يصح عقلا ان قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح فالأولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لأن التعبير بالاصح يفيد أنهما صحيحان مع أنهما فاسدان فالجواب أن رد القولين المقابلين انما هو بحسب ما ظهر له لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا فى الواقع فلذا عبر بالاصح تحريا للصدق وقضية قوله ان القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك خلافا لمن قال ان اطلاق الصفة على السلوب والاضافة تجوز نعم فى كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) أى نفيية لانها نفت عن الله مالا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله أى ليست بمعنى موجود فى نفسه) أى خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وحيث كان القدم ليس معنى موجودا لم يكن من صفات المعانى فانها معان موجودة فى خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب وكان المناسب أن يزيد ولا ثابت فى نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقد يقال مراده بالموجود فى نفسه الثابت فى نفسه أى باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب أو لم يرتق اليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعانى ولا من المعنوية (قوله كالعلم) أى فانه معنى موجود فى الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للنفى لا للمنفى وصريح كلامه أن القدم سلبى على معنى أن السلب داخل فى مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجى بل هو معدوم فيه وان كان الاتصاف به حقيقة فى الخارج والحاصل أن القدم وان كان نفى كذا أو سلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله فليس نفى ثبوته فى نفسه يوجب نفى ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وانما هو عبارة) أى معبر به وقضيته أن القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع أن القصد تفسير القدم الذى هو الصفة أى المعنى لا لفظ القدم فكان الاولى أن يقول وانما هو سلب العدم الخ و يحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) أى انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لان نفى النفى ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الاصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف وان كان العبرة فى الوجودى والعدمى عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمى عندهم وجودى (قوله على الوجود) هذا ظاهر فى قدم الذات وصفات المعانى لانها متصفة بالوجود لا فى قدم المعنوية لانها لا وجود لها وانما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أولا فيشمل المعنوية لانا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع فى التعاريف (قوله عبارة) فيه ما سبق (قوله عدم الاولية) تطلق الأولية بمعنى الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق الأولية على السبق على الأشياء

والآخرية

للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود والعبارات الثلاث بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية وأما معناه اذا أطلق فى حق الحادث كما اذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده وان كان حادثا مسبوقا بالعدم كما فى قوله تعالى انك لفى ضلالك القديم وقوله عز وجل كالعرجون القديم والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لأن وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان

والآخرية على البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين تصح ارادته هنا فالمعنى على الثانى عدم السبق على الوجود والمعنى على الأول عدم ابتدائية الوجود فمعنى كونه قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم على هذا التعريف كالذى بعده سلبي لأن العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الأول فانه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الأولى أن يزيد أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أى ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول وفيه أنه ان أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم والماصدق كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق ففيه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم وان أراد بالمعنى الواحد الماصدق وان اختلف مفهوما فتكون العبارات الثلاث متساوية أى مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة ففيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وماصدق الأخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك ويجاب بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أى أن أوائلها سلب وان اختلف متعلقه وهو العدم فى العبارة الأولى والأولية فى الثانية والافتتاح فى الثالثة أو أن المراد بكونها بمعنى واحد أنها متلازمة أو أن كلا منها مفهومه نفى أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أم لا (قوله هذا) أى ماذكر من معانى العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ماذكر معنى القدم فى حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم فى حق صفات الاحوال على القول بها فغير مسلم لأنه اعتبر الوجود فى العبارات الثلاث ولا وجود للاحوال فان قيل أراد بالوجود الثبوت قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) أى العظيمة وقوله السنية أى المرتفعة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم ان قلنا ان القديم مرادف للازلى وأن كلا منهما هو الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا فى الأزل ولا تتصف بالقدم ان قلنا ان القديم أخص من الأزلى وان القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والأزلى هو الأمر الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الأول فانها تتصف بالأزلية وبالقدم وعليه فالمناسب فى تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر فى وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الاعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى (قوله وأما معناه) أى القدم فى حق الحادث فهو طول مدة وجوده وقد حد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق من مضت عليه سنة وهو فى ملكه واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجاز فى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس (قوله مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله وان كان حادثا) جملة حالية وان وصلية وليس المعنى على المبالغة لفساده ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده لأن الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها (قوله القديم) أى الذى طالت مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) أى وكذا على صفاته بقرينة ماسبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) أى بحيث لا يتحقق

وجوده الامصاحبا لزمان أومكان بأن يبتدئ بابتدائه و ينتهي بانتهائه (قوله لحدوث كل منهما) أي والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله في زمان أوفي مكان لئلا يوهم المقارنة وأنه لا يتحقق وجوده الا مصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما وبعدهما واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كمقارنة المجيء لطلوع الشمس في قولك أجيئك عند طلوع الشمس وهذه المقارنة أمر اعتباري لا تتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمح اذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم وأما اطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون الا في الحادث حقيقة وهو الموجود بعد عدم لا في الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التي هي أمر اعتباري وقيل ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس في المثال ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيقي وعلى هذين القولين فالظرفية في قولك أنا في زمان كذا مجازية والمعنى على الأول أنا مصاحب للزمان أي المقارنة وعلى الثاني أنا مقارن للزمان وقيل انه حركة الفلك وقيل نفس الفلك ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقي أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لأن الفلك محيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين في علم الهيئة وان المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجسم ولا يخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمح وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي أو السطح المستعلي عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقي (قوله لأن معناه) أي معنى القدم (قوله واجب له) أي ثابت له لا يقبل الانتفاء أي ومن ثبت له شيء صح أن يشتق له منه اسم (قوله أونحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود (قوله اسم القديم) الاضافة بيانية (قوله توقيفية) أي يتوقف اطلاقها على نص من الشارع فما ورد عن الشارع اطلاقه عليه جاز لنا اطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ) أي وهو امام الحرمين والقاضي أبو بكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان في الواقع فالشق الأول منه قول المعتزلة ومال اليه القاضي والشق الثاني منه قول أهل السنة وامام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشيء واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضي مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص باطلاقه ولا يخفى أن لفظ القديم على فرض أنه لم يرد نص موهم لأنه يوهم معنى لا يصح في حقه تعالى وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه فيقال لا وجه لجريان التردد في اطلاقه اذ لا شك في جواز اطلاق القديم عليه تعالى حينئذ وان أوهم القدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد في اطلاق القديم لأن محل التردد انما هو فيما لم يرد به اذن وهذا قد ورد الاذن باطلاقه وقد يقال ان المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد (قوله الحليمي) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته صلى الله عليه وسلم أو الى حليم جده كذا قال بعضهم وفي القاموس أنه نسبة الى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا يقوي الثاني (قوله وقال) أي الحليمي وقوله لم يرد أي لفظ القديم في الكتاب نصا أي لم يرد فيه صريحا وانما ورد فيه ضمنا فانه ورد فيه الأول وهو معنى القديم (قوله وأشار) أي الحليمي (قوله بذلك) أي بقوله ولكن ورد في السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا وكذا رواه النسائي (قوله في سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثي فاس أنه بفتح السين أي طريقه وأن قراءته بضم السين من الخطا الذي عمت به البلوى ثم قال قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) أي والحال ان فيه أي في حديث أبي هريرة الذي رواه ابن ماجه (قوله عد القديم من التسعة والتسعين) أي بدل

لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ماهو حادث مثلهما وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم في حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لأن معناه واجب له جل وعز عقلا ونقلا أولا يتلفظ بذلك وانما يقال يجب له تعالى القدم أو نحو هذا من العبارات ولا يطلق عليه في اللفظ اسم القديم لأن أسماءه جل وعز توقيفية هذا مما تردد فيه بعض الاشياخ لكن قال العراقي في شرح أصول السبكي عده الحليمي في الأسماء وقال لم يرد في الكتاب نصا وانما ورد في السنة قال العراقي وأشار بذلك الى مارواه ابن ماجه في سننه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه عد القديم من التسعة والتسعين

(ص) والبقاء (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود والعبارتان بمعنى واحد وبعض الأئمة يقول معنى البقاء في حقه تعالى استمرار الوجود في المستقبل الى غير نهاية كما أن معنى القدم في حقه تعالى استمرار الوجود في الماضي

الأولى ان قلت ان هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعول عليه فى الاصول القطعية الاعتقادية فالجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لامن باب الأمور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظنى (قوله والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لأن من وجب قدمه استحال عدمه ومن استحال عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لابد فيه من النص على كل منهما (قوله هو عبارة) أى معبر به وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله عبارة ويقول وهو سلب العدم الخ لأن المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه (قوله عن سلب العدم) لاشك أن سلب العدم ثبوت فقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية الا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدر التعريف وان كان العبرة عندهم فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ (قوله اللاحق للوجود) هذا ظاهر فى بقاء الذات وصفات المعانى لأنها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت فكان الأولى أن يزيد فى التعريف أو للثبوت ولا يقال انه أراد بالوجود الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لأن هذا مجاز لاقرينة عليه وحينئذ فلا يقع فى التعريف وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ولا يقال انه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لأنا نقول قيام المعنى بالمعنى انما هو اتصاف وصف وجودى بوجودى كما سيأتى فى بيان ابطال كون القدم والبقاء صفتى معنى وأما اتصاف وصف وجودى بأمر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودى بقى شىء آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والازلى ولا يضر التسلسل فى مثل هذا لأنه تسلسل فى أمور عدمية والقدم الذى هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم فى نفسه ليس بحادث وأما على القول بأن القديم أخص من الازلى فيتصفان بالازلية لا بالقدم (قوله عن عدم الآخرية للوجود) أى كون الوجود لا آخر له فان قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية وبقاء صفاتها وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لأن بقاءهما لا آخر له قلت هذا تعريف بالاعم وقد جوزه الاقدمون أو أن اللام فى الوجود للعهد أو أن المراد بقوله عدم الآخرية أى الواجب عقلا وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لأنه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن (قوله والعبارتان بمعنى واحد) أى متلبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أى دالان على معنى واحد وما تقدم فى القدم سؤالا وجوابا يقال هنا (قوله استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من اضافة الصفة للموصوف أى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح ويحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفى العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذى هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا (قوله فى المستقبل) متعلق باستمرار أى استمراره فى الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك ويتخلص من هذا بجعل فى بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر فى هذا (قوله الى غير نهاية) أى استمرارا لا نهاية له (قوله استمرار الوجود) فيه ما سبق (قوله فى الماضى) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده فى الزمان الماضى وقضيته وجود زمان فى الازل متصف الآن بالمضى مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان

الى غيرغاية وكأن هذه العبارة يجنح قائلها الى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لأنهما عنده الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى لعدم تحقق الذات بدونه وهذا المذهب ضعيف لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لاتعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها

حادث على ماض (قوله الى غير غاية) أى استمرار الانهاية له والغاية هى النهاية ففى كلامه تفنن (قوله وكأن هذه العبارة) أى قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بعدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية فى عبارة ذلك البعض (قوله يجنح) أى يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ) أى فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتانى ولم أقف الى الآن على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للاشعرى وفى جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ماسيأتى (قوله لأنهما عنده الوجود المستمر) أى على جعل اضافة استمرار الى الوجود من اضافة الصفة للموصوف وهو علة للكأنية وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك فكان الأولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ (قوله والوجود نفسى) أى صفة نفسية للوجود والصفة النفسية هى التى لاتتحقق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فان الجرم لايتحقق فى الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فان الجرم لايتوقف تحققه فى الخارج عليها ألا ترى الحجرية مثلا فهى ليست صفة نفسية ورعا أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذى الكلام فيه وحينئذ فالدليل لاينتج المدعى وهو الكأنية فان حمل كلامه على الوجود المستمر الذى الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لايتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لاتتحقق الذات خارجا بدونه والحاصل أنه ان حمل الوجود فى كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لاتتحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلاينتج الدليل المدعى وان حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلانسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) أى وكل مالاتتحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أى فى الخارج لافى العقل لأنه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية ولايتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز (قوله وهذا المذهب) أى القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لأنهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزم أن لاتعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسية هى التى لاتحصل الذات فى العقل بدونها بل متى تعلقت الذات تعلقت تلك الصفة وليس كذلك بل هى التى لاتتحقق الذات فى الخارج بدونها لافى العقل اذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق فالمنفى له الخارج لا العقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه اذ المتبادر منه التحقق فى الخارج لا التحقق فى العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لاتتعقل الذات موجودة فى الخارج بدونهما ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أى خارجا والمعنى لزم أن لايعقل أى لايصدق العقل بوجود الذات خارجا الابهما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا فالمعنى لزم أن لاتتحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لأن الذات متحققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) أى عدم تعقل الذات بدونهما باطل وهذا اشارة للاستثنائية ويحتمل أنه اشارة لقضية حملية فيكون القياس حمليا لاشرطيا وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل وقوله أن الذات يعقل وجودها أى يصدق العقل بوجودها خارج الاعيان هذا على الجواب الأول وقال يس أى يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولايتحقق معها القدم

والبقاء

ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها وشذ قوم فقالوا ان القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة ولايخفى ضعفه لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقدم آخر موجود و باقيين أيضا ببقاء آخر موجود ثم ينتقل الكلام الى هذا القدم الآخر وهذا البقاء الآخر فيلزم فيهما مالزم فى الاولين و يلزم التسلسل وأضعف من هذا القول قول من فرق وقال القدم سلبي والبقاء وجودى والحق الذى عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أى كل منهما عبارة عن سلب معنى لايليق به تعالى وليس لهما معنى موجود فى الخارج عن الذهن

والبقاء أى بوجدان فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهنا ولا يخطر بالبال اذ ذاك القدم والبقاء ذهنا ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة فى الخارج ولا يتعقل اذ ذاك أنهما فى الخارج معها وان كانت الذات الكريمة متصفة بهما فى الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أى على قدمها وبقائها الواجبين أى وحينئذ فقد تعلقت الذات موجودة فى الخارج بدون صفتها وهى القدم والبقاء (قوله وشذ) الشاذ قيل ماضعف دليله وقيل ماقل قائله وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال (قوله صفتان موجودتان) أى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعانى على هذا القول (قوله ولايخفى ضعفه) أى فى بطلانه لأنه هو الذى يتجه دليله المذكور (قوله لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولأنه لا يعقل موجود فى الأزل عاريا عن القدم (قوله أيضا) أى كالعلم والقدرة (قوله بقدم آخر موجود الخ) وذلك لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا (قوله يلزم التسلسل) أى أو الدور فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح ويلزم الدور ان كان القدم والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول وباقيين بالبقاء الأول وكل من التسلسل والدور محال فيكون ماأدى اليهما كذلك فان قيل لا نسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء أو يكونا قديمين لأنفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين لأنفسهما بأن يكونا باقيين بذلك البقاء الذى صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان قلت لو كانا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثرا فى الذات وفى نفسه والبقاء أثر فى الذات وفى نفسه وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذا ماأدى اليه وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو باطل لان المعنى انما يقوم بالذات ولان قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر (قوله وأضعف من هذا القول من فرق) هو بتخفيف الراء ووجه الأضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع الى دوام الوجود اما فى الماضى واما فى المستقبل واذا كان كذلك لزم تساويهما فيرد هذا القول بنفى المساواة بينهما بلا فارق ضعفا الى ضعف فيكون قوله أضعف أى فقد شارك هذا القول الذى قبله فى أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثانى وجوديا بدون فارق اذ العلة فى جعله القدم سلبيا وهى أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة فى البقاء والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين الجهة الاولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل الجهة الثانية أن العلة فى جعل القدم سلبيا موجودة فى البقاء فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم وبهذا سقط مايتبادر من أن القول الذى قبله أضعف لان المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة فى القدم والبقاء والمخالفة فى هذا القول فى البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الأقوال فى القدم والبقاء أربعة فقيل انهما صفتان سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبي والبقاء وجودى وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله وليس لهما الخ) قضيته أن المراد بالقدم والبقاء

لفظهما مع أن المراد بهما المعنى اذهو المعدود من الصفات فالاولى أن يقول وليس هما معنى موجودا فى الخارج عن الذهن أى فى خارج الاعيان ثم بعد هذا فيقال ان هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا نعم يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبدالله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام فى القدم وقول الاشعرى فى البقاء فكان الاولى للشارح أن يزيد ولا ثابتا فى نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ماقبله من عطف اللازم على الملزم اذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام والضمير فى مخالفته عائد على مولانا المتقدم فى قوله فمما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذى خلفته أل فى الوجود والقدم والبقاء والاصل فيه وجوده وقدمه وبقاؤه وانما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أو ليتوصل للوصف المعنوى بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا فان قلت أى فائدة فى الاتيان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية ان قلت لم أتى به أى بقوله تعالى فى هذه الصفة والتى بعدها دون بقية الصفات قلت انما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لانه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ماعدا نقيض المخالفة فان المجسمة صرحوا بانه جسم والجهوية صرحوا بالجهة وقالوا انه تعالى فى جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فان النصارى صرحوا به وقالوا انه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ما سيأتى بيانه فان قلت لو كان السر ما ذكر لأتى بذلك أى بقوله تعالى مع الوحدانية ردا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد فى الاله فالجواب ان رد قول الثنوية وارد فى الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه ثم ان المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون فى الذات فقط أو فى الصفات فقط أو فى الافعال فقط أو فى الجميع فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى قلت انما أضاف المخالفة لله دون الحوادث اشارة الى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لأن المخالفة بحسب العادة تسند للأعلى دون الأدنى فيقال خالف السلطان الوزير دون العكس (قوله للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والاعراض واطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الأحوال مجاز واعلم أن الممكن أعم من الحادث لان الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم وبالممكن المعدوم فان قيل ان المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذى لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم فالجواب أن المماثلة انما تتوهم فيمن شاركه فى الوجود وليس ذلك الا فى الوجود بعد عدم فلذا خص المخالفة بالحوادث أى الممكنات الموجودة بعد عدم فان قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساو له اذ هو الاجرام والاعراض فقط بناء على التحقيق من نفى الأحوال فالجواب أنه قال للحوادث لانه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها وقولنا على التحقيق أى وأما على مقابله فالعالم أعم من الحادث لقصور الحادث على الاجرام والاعراض وزيادة العالم على الحادث بالأحوال اذ اطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله أى لا يماثله تعالى شىء منها) أى من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لان نفى مماثلة الحوادث له يستلزم نفى مماثلته لها الذى هو معنى مخالفته لها وذلك لأنه لا يصح نفى المماثلة عن أحد الأمرين مع ثبوتها للآخر فاذا صدق أن لا شىء مثل الله صدق أن الله لا مثل له فى شىء فان قلت المناسب لاسناد المخالفة لله دون الحوادث اسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول أى لا يماثل المولى شيئا منها ليكون

(ص) ومخالفته تعالى للحوادث (ش) أى لا يماثله تعالى شىء منها مطلقا

لافى الذات ولافى الصفات ولافى الأفعال قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فأول هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم وعجزها يرد على المعطلة النافين

التفسير حقيقيا الا باللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال أى لا يماثله شيء منها ولم يسندها للمولى كما أسند اليه المخالفة قلت انما أسند المماثلة للحوادث لان الذى ينفى عنه المماثلة بحسب العادة الأدنى دون الأعلى يقال الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال السلطان لا يماثل الوزير (قوله لا فى الذات الخ) تفسير للاطلاق أى ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولا فى الأفعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة أى ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعنى الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لان تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة و يصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التى هى مفعوله أى ان مفعول الحادث ليس كمفعول الله لان المفعول لله مفعول له بطريق الايجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران (قوله قال الله تعالى ليس كمثله شيء الخ) دليل لقوله لا يماثله تعالى شيء منها والدليل مطابق للمدعى فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشى والكاف اما زائدة أو اسم بمعنى مثل والمعنى ليس شيء مثل مثله فان قيل ان هذا نفى لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفى المثل فالجواب عن ذلك من وجهين الاول أن هذا من باب الكناية فكنى بنفى مثل المثل عن نفى المثل اذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل اذ لو انتفى مثل المثل و بقى المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل والفرض نفى مثل المثل فيؤدى لنفى المولى مع أنه مسلم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شيء مماثلا له فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال الثانى أن المثل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك فى معنييه ان قلنا ان المثل حقيقة فى كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل انه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير الى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالأعمى الذى يسمع خير من البصير الذى لا يسمع والخيرية والأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل (قوله تنزيه) أى ذو تنزيه أى دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله اثبات) أى ذو اثبات أى دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله يرد على المجسمة) أى القائلين بأن الله جسم واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالاجسام فهو كافر ومن اعتقد انه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته الا هو (قوله وأضرابهم) أى أمثالهم وأراد بأضرابهم الجهوية القائلين ان الله فى جهة الفوق وفى كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم وانما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال اضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم فى ذلك (قوله وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة ان جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها الى نفيها والمعنى فى الآية عليه أن المولى يتصف بصفتى السمع والبصر لا يتعداهما الى الاتصاف بنفيهما أى فلا يتصف بنفيهما فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون فى الآية رد على المعطلة بل على عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه الى الأوثان فان قيل كيف يرد على عبدة الأوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا ان الأصنام تسمع وتبصر فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فاثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم (قوله النافين الخ) أى كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات ان قلت كيف تكون الآية ردا على نافى كل الصفات مع انها انما أثبتت صفتين قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد

جميع الصفات وحكمة تقديم التنزيل في الآية وان كان من باب تقديم السلب على الاثبات وان كان الاولى في كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه اذ الذي يؤلف في السمع أنه باذن وفي البصر أنه بحدقة وأن كلامنهما انما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ في الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعد فان سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلائق وبصرهم لان سمعه تعالى وبصره صفتان

باثباتهما على من نفاهما كما نفى غيرهما فقوله ردعلى المعطلة النافين لجميع الصفات أي بالنسبة الى نفيهما كذا قيل والاحسن أن يقال ان المراد الرد باثبات الصفتين على من نفاها كلها ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لانه في قوة لاشيء من الصفات بثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهي السمع والبصر ثابتان لله والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أي توجب كذبها فان قلت ما فائدة وصف المعطلة بقوله النافين لجميع الصفات قلت فائدته التنبيه على أن المعطلة صنفان صنف عطلت الباري عن الصفات أي نفتها عنه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع لها وانما هي أرحام تدفع وأرض تبلع ومايهلكنا الا الدهر وهذا الصنف ليس بمراد هنا فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الاول لا الثاني (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم في الآية النفي على الاثبات مع أن الاثبات أشرف من النفي وحكمة مبتدأ خبره قوله انه لو بدأ الخ (قوله وان كان من باب الخ) أي والحال أنه من باب الخ (قوله وان كان الأولى الخ) أي والحال أنه كان الاولى في كثير من المواطن العكس أي تقديم الاثبات على السلب لشرفه على النفي وقضيته ان الكثير من المواضع مضبوط كالقليل وأن الاولى في ذلك الكثير تقديم الاثبات على النفي لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لانه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الاولى فيه العكس فالأولى أن يقول وان كان الأولى في الآية العكس لوقوعه في أكثر المواضع ويمكن الجواب بجعل في سببية داخلة على محذوف أي وان كان الاولى العكس بسبب وقوعه في كثير من المواضع (قوله لأوهم) أي البدء بهما التشبيه أي لأوقع في الوهم أي الذهن التشبيه والاولى أن يقول الشبه لان التشبيه فعل الفاعل أي لاوقع في ذهن السامع أن سمع المولى وبصره مشابهان لسمع المخلوقات وبصرهم في كون سمعه باذن وبصره بحدقة وأن كلا منهما انما يتعلق ببعض الموجودات وذلك لان المألوف للسامع أن السمع باذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر انما يتعلقان ببعض الموجودات فان قلت مايسبق الى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالأولى حينئذ تقديم الاثبات على النفي ليوافق ماوقع في كثير من المواضع فالجواب أن في تقديم السلب مزية وهي دفعه الايهام المذكور من أول وهلة لاتوجد تلك المزية في تأخيره لان التأخير وان كان يزيله الا أنه لايمنع حصوله أولا فقول الشارح لاوهم أي ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما فاذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ماعداهما وحينئذ فلا يزول ماسبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ما اذا قرع السمع التنزيه أولا ثم أتى ببعض الأفراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر اذا حمل المثل في الآية على الذات والصفة أو الصفة فقط لا ان حمل على الذات فقط (قوله وأن كلا الخ) عطف على قوله أنه باذن (قوله في الشاهد) أي فيما نشاهد من المخلوقات (قوله ببعض الموجودات) وهو الأصوات بالنسبة للسمع والذوات والألوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) كالذوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أي وأن كلا منهما انما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أي من عدم بعد بعض الموجودات التي تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أي كعدم القرب جدا أو كعدم الحائل بين السمع والبصر وبين متعلقهما (قوله نفي التشبيه) الاولى نفي الشبه لان التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أي في الذات والصفات والأفعال واستفادة ماذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ليس كمثله شيء الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات فلايدخلها الخلاف في أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الاحوال أولا لان أوصاف الحوادث وذواتها منطوق العبارة فالجميع لايماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس

وحيث

وحيث كان كذلك فقد أخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة (قوله قائمتان بذاته العلية) هذا وصف كاشف اذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجرمية) أي كونها جرما والجرم ما أخذ قدرا من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أولا كالجوهر الفرد (قوله والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم (قوله ولوازمهما) أي لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك (قوله متعلقتان بكل موجود) أي تعلق انكشاف وظاهره أنهما يتعلقان بأنفسهما لدخولها تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه و بصره و يبصر ببصره سمعه و بصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه و بغيره واعلم أنهما وان تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة الا الله تعالى وحينئذ فلا يغني أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنجيزى قديم و بالحادث صلوحي قديم و تنجيزى حادث (قوله ظاهرا) أي بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وما تحتها وقوله أو باطنا أي خفيا علينا كالذي تحت الأرض لا على البارى لأنه لا يخفى عليه شيء (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته وانفراد المخالفة في صفاته فكل ما ثبت له القيام بالنفس لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته (قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة وسرها انما يظهر بالنسبة للمقابل أي ان قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لا من قبل غيره فليس غيره آلة لقيامه عز وجل حتى يحتاج في قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير وجوز بعضهم جعلها للسببية واضافة نفس للضمير للبيان (قوله أي لا يفتقر الى محل الخ) قيل انما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق على انتصاب القامة وعلى الأحكام أي الاتقان يقال قام فلان بكذا اذا أتقنه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب اذا اشتدت وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه وقال بعضهم انما فسره بما ذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف عند بعض المتكلمين والمصنف فسره بما ذكر تبعا للأستاذ أبي اسحاق الاسفرايني وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء (قوله أي بذاته) أي فالمراد بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى وفي كلامه اشارة الى جواز اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى و يحذركم الله نفسه خلافا لمن قال لا يجوز اطلاقها عليه الا على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (قوله سلب افتقاره لشيء من الأشياء) ان قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لأن هذا سلب الافتقار على العموم وما في المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص قلت لا يخالفه لأن ما في المتن يستلزم هذا لأن سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير والى ما يحصل الغرض وغير ذلك لأنه لو افتقر لشيء منها لكان ممكنا والممكن لا يكون وجوده الا حادثا والحادث يفتقر الى المخصص والى المحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أي ذات سوى ذاته يوجد فيها) انما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك و بالمكان الذي يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لا يفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان لأن عدم افتقاره للمكان علم من مخالفته للحوادث (قوله سوى ذاته) هذا نص على المتوهم اذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لا بذاته اذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات الواقعة تفسير المحل والرابط الضمير المجرور وضمير يوجد راجع لله تعالى (قوله لأن ذلك) أي الافتقار الى المحل بالمعنى المذكور أعني الذات التي يوجد فيها

قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمها واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة ظاهرا كان أو باطنا (ص) وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر الى محل ولا مخصص (ش) يعني أنه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أي بذاته ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء فلا يفتقر تعالى الى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون الا للصفات

(قوله وهو تعالى ذات) أى وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى فيما نحن بصدده وقوله موصوف نعت لذات وذكر النعت لأن الذات تذكر وتؤنث (قوله كما تدعيه النصارى) ظاهره أن النصارى تدعى أنه تعالى صفة مع أن المنقول فى كتب أئمة الكلام أن النصارى يقولون ان الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون ان اقنوم العلم الذى هو جزء الاله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله والوجود إله والحياة إله ثم صار مجموع الأقانيم الثلاثة الها واحدا فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات التى هى جوهر تتركب من مجموع الصفات التى هى أعراض وجعلوا جزء الاله انتقل لسيدنا عيسى وسموا الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة انتهى وظهر من هذا التقرير أن الاله على كلامهم ليس بصفة نعم ان أراد بقوله كما تدعيه النصارى من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدعيه كذا قرر شيخنا وهو محصل ما فى السكتانى والأحسن أن يقال قوله كما تدعيه النصارى أى بعضهم فان بعضهم يقول الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير وان عيسى قام به الاله قيام الصفة بالموصوف وبعضهم يقول ان الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم الى آخر ما تقدم ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون ان ما ورد فى القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم يقولون ما فى الجبة الا الله (قوله وسيأتى برهان ذلك) أى برهان عدم افتقاره لمحل أى ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى الى مخصص) فيه اشارة الى أن قول المتن ولا مخصص عطف على قوله محل ولا لتأكيد النفى ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفى على حدته (قوله يخصصه بالوجود) أى بدلا عن العدم (قوله ولا فى صفة من صفاته) هذا مأخوذ من المعنى المراد فى نفس الأمر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذى يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذى يقوم به والى المخصص أى الفاعل الذى يخصصها بالوجود بدلا عن العدم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم فى تفسير القيام بالنفس على نفى الافتقار الى المحل كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أى الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والأزلى وأما صفات الأفعال فهى حادثة عند الأشعرى كما سيأتى بيانه (قوله فاذا يستحيل الخ) أى فاذا كان تعالى لا يفتقر الى محل ولا الى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص (قوله عموما) اما حال من الاستحالة أى حالة كون الاستحالة عموما أى ذات عموم وشمول لأى افتقار من الافتقارات أو عامة أى شاملة لذلك واما حال من الافتقار أى حالة كون الافتقار عموما أى عاما لأى شىء من الأشياء أو ذا عموم وشمول لذلك (قوله وبهذا) أى التقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتانى الاشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أى فحكمنا بذلك واعترافنا به يعلم منه ان مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان وبالمخصص الفاعل الذى يخصص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الاجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار الى الذات بأن لا يكون صفة فان قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة اذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار الى المكان اذ حمل المحل على الذات فمن أين يلزم تعميم الافتقار قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

الى

وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس جل وعز بصفة كما تدعيه النصارى ومن فى معناهم من الباطنية أهلك الله تعالى جميعهم وسيأتى برهان ذلك عند تعرضنا ان شاء الله للبراهين وكذلك لا يفتقر تعالى الى مخصص أى فاعل يخصصه بالوجود لا فى ذاته ولا فى صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته وانما يحتاج الى المخصص أى الفاعل من يقبل العدم ومولانا جل وعز لا يقبله فاذا يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما وبهذا تعرف ان مرادنا بالمحل

الى المكان من سلب الافتقار الى المخصص اذلو كان فى مكان لكان جرما فيفتقر الى مخصص كيف ور بنا سبحانه غنى عن المخصص فان قلت لا نسلم أنه اذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار الى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث اذهى صفات وموصوفات قلت لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو فى الصفات القديمة والمطلوب نفى كونه صفة يفتقر الى ذات سواء كانت الصفة حادثة أوقديمة فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اه (قوله فى أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله الذات) أى لا المكان وانما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار اليه من مخالفته للحوادث وهذا على التفسير الأول فى مرجع اسم الاشارة فى قوله وبهذا وأما على ماقاله السكتانى فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له (قوله التى لا تفتقر هى) أى الذوات وقوله أيضا أى كما لا تفتقر ذاته الى محل والاتيان بهى وأيضا لمزيد الايضاح (قوله كالاجرام مثلا) مثال للمحل وأراد بالاجرام مايشمل الجواهر الفردة وحينئذ فالكاف مدخلة لها فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضرورى (قوله لأن هذه) أى الذوات وهذه علة لقوله ليست كسائر الذوات (قوله ابتداء) أى فى وجودها الأول (قوله ودواما) أى فى بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أى لازما فقوله لازما تفسير له (قوله وهو) أى الفاعل المخصص للاجرام جل وعز (قوله فاذا القيام الخ) أى فاذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار لمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أى العام أى الغنى عن كل شئ كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير ومايحصل الغرض ونحو ذلك وذلك لاستلزام الغنى عن المحل والمخصص الغنى عما ذكر كما تقدم بيانه وانما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضى أنه اذا كان غنيا عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه لأن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد فيتحقق فى فردان قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم لم يفسره المصنف بهذا فى المتن قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع فى المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما فى كلامهم قاله الشيخ يس (قوله وذلك) أى الغنى المطلق (قوله قال جل من قائل) هذا دليل لكون الغنى المطلق لا يكون الا لمولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير فى جل أى جل حالة كونه قائلا (قوله والله هو الغنى) أى عن كل شئ اذ حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر قولنا عن كل شئ حتى عن صفاته وبذلك صرح الامام الرازى فى مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى فى أفعاله وكماله الى صفاته وانما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لاضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد صرح بعضهم بما نصه احتج الخصم على نفى الصفات بأنه يلزم من اثباتها افتقار الذات وهو محال وأجيب بأن المحال هو افتقارها الى خارج عنها انتهى لكن لا ينبغى أن يقال انه سبحانه وتعالى مفتقر الى صفاته لما فى لفظ الافتقار من سوء الادب وان كان القول بصحة معناه لازما عما ذكر (قوله اذ الصمد هو الذى يصمد اليه فى الحوائج) نقل عن الزمخشرى أن صمد فعل بمعنى مفعول وماذكره الشارح فى تفسيره أحد أقوال ثلاثة ثانيها أن الصمد هو الذى لا يأكل ولا يشرب ثالثها أنه الذى لا جوف له وانما اقتصر الشارح على القول الأول لترجيح غير واحد له فى تفسير الآية كابن عطية وغيره وقوله وهو الذى يصمد اليه فى الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بالى (قوله ومنه تسئل) أى ومنه تسئل الحوائج للافتقار اليه وضمير منه راجع للذى يصمد اليه فى الحوائج (قوله ولا شك أن كل ماسواه تعالى صامد له) قد يقال انه فسر يصمد بيقصد والقصد الحقيقى انما يكون ممن له اختيار وحينئذ فلا يتم قوله ولا شك أن كل ماسواه صامد له وأجاب الشارح بان المراد لازم ذلك وهو

فى أصل العقيدة الذات ومرادنا بالمخصص الفاعل فبعدم افتقاره تعالى الى محل أى ذات أخرى لزم أنه جل وعز ذات لا صفة وبعدم افتقاره تعالى الى مخصص أى فاعل لزم أن ذاته جل وعز ليست كسائر الذوات التى لا تفتقر هى أيضا الى محل كالاجرام مثلا لأن هذه وان كانت مستغنية عن المحل أى عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهى مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما الى المخصص أى الفاعل وهو مولانا جل وعز فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق وذلك لا يمكن أن يكون الا لمولانا جل وعز قال جل من قائل يأيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد وقال تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فاثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كل ماسواه اليه جل وعز اذ الصمد هو الذى يصمد اليه فى الحوائج أى يقصد فيها ومنه تسئل ولا شك ان كل ماسواه تعالى صامد له أى مفتقر اليه ابتداء ودواما

الافتقار فكأنه قال ولاشك أن كل ماسواه مفتقر له ولا يخفى أن الصفات الذاتية لم تدخل في السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا يشكل قوله مفتقر اليه ابتداء ودواما اذ لا ابتداء لها لقدمها (قوله بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أي مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا وقضيته ان لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك اذ لسان المقال لا ينفرد عن لسان الحال وان انفرد لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال وان انفك لسان الحال عن لسان المقال فاذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر الى الله كان افتقاره حاصلا بلسان المقال وبلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له واذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال فقط ويجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره مفهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أو عند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان الحال أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما والحاصل ان الفهم يحصل للمتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا (قوله وجوب استغنائه عن المؤثر والاثر) أي فقوله لم يلد كناية عن استغنائه عن الاثر وقوله ولم يولد كناية عن استغنائه عن المؤثر ولا شك أنه اذا لم يفتقر لاثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا فصح قول الشارح وأثبت الخ أي من حيث الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله الى المؤثر) قدم الشارح الاستغناء عن المؤثر على الاستغناء عن الاثر مع أنه هو السابق في الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الاثر وانما قدم في الآية ما يفيد الاستغناء عن الاثر اهتماما به للرد على النصارى القائلين بأن المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين ان العزير ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل (قوله لوجوب قدمه) هذا محط الدليل وأما قوله وبقائه فزيادة فائدة (قوله وكذلك لا حاجة له تعالى الى الاثر) أي لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندري في الحكم أنت الغني لذاتك عن أن ينالك نفع منها أي ان الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى فلا يناله نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر من عطف اللازم على الملزوم والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل وقوله في شئ أي في ايجاد شئ منها (قوله تعالى عن الاغراض والاعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعني قوله ولا غرض له ولا معين للتنزيه والمناسب كون الأول بالغين المعجمة ليتصل بما قبله وعطف الأعراض عليه من عطف العام على الخاص لأن الغرض الباعث على الشئ تارة يكون عرضا وتارة يكون غير عرض والفائدة فيه مع المبالغة أتم ويحتمل العكس ووجه العطف قصد المبالغة في نفي الاعراض عموما وخصوصا (قوله ولا معين له تعالى) عطف على قوله لا حاجة له الى الاثر وهو أي المعين أخص من الحاجة وفيه رد على قول الاستاذ أبي اسحق ان أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل (قوله في شئ منها) أي من الحوادث التي أوجدها (قوله بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار) أي بالاختيار المحض أي الخالص من مخالطة شئ يصحبه قبل للانتقال من غرض الى غرض آخر وفيه اشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور عندهم لا مختار (قوله بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقدوم بالنسبة للنجار والابرة بالنسبة للخياط فكل منهما وان كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أي خالصا عن مخالطة شئ يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فانه بمحض الاختيار اذ لا يتوقف على واسطة وآلة (قوله ولا معالجة) أي حركات كما يقع في أفعال الحوادث كالنجار

بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا وأثبت تعالى بقوله لم يلد ولم يولد وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والاثر فلا حاجة لله تعالى الى المؤثر ولا علة لوجوده جل وعز واليه الاشارة بقوله تعالى ولم يولد أي لم يتولد وجوده تعالى عن شئ أي لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه وكذلك لا حاجة له تعالى الى الأثر وهو ما أوجده تعالى من الحوادث ولا غرض له جل وعز في شئ منها تعالى عن الاغراض والاعراض ولا معين له تعالى في شئ منها بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولا معالجة

فى صنعه السرير (قوله ولا علة) المراد بها العلة المادية وهى الأجزاء التى يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها بل قال لها كونى فكانت وليس المراد بالعلة الباعث على الفعل والا تكرر مع قوله ولا غرض اذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله واليه الاشارة الخ) أى والى ماذكرناه من أنه لاحاجة له تعالى للأثر الذى أوجده ولا لغرض ولا لمعين (قوله عن ذاته) متعلق بيتولد (قوله بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفى وضمير يكون للشىء وقوله منه أى من ذاته أى بأن يكون شىء بعضا من ذاته تعالى كما فى تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة فان الصغيرة بعض من الكبيرة (قوله أو ناشئا عنه) أى أو يكون الشىء ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء والحاصل أن التولد اما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة واما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمرة من الشجرة فان قلت انه فى الصورة الأولى وهو ما اذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما فى صورة النخلة ليس فيها قصد قلت الملاحظ فى تلك الصورة البعضية وان وجد عدم القصد (قوله باستعانة ممن يزاوجه) أى يعاونه كما فى الولد الناشىء عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أى على وجود ذلك الشىء (قوله أو ثم غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منها أى أو يكون ثم أى هناك غرض يحمله على ذلك أى وجود شىء فيفيد العطف أن قوله أو ثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك (قوله كما هو شأن الزوجين) راجع لقوله أو ثم غرض ولقوله أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك (قوله ونحوهما) أى وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه أى نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما (قوله فى جميع ماذكر) متعلق بشأن والمراد بشأن التولد والغرض وبجميع ماذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة ولا حاجة لقوله فى جميع ماذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل (قوله اذ لو كان تعالى كذلك) أى مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى أنه يكون الشىء الذى يوجده بعضا من ذاته أو يكون ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتانى بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لان ماتقدم من صفات الاجرام وهى حادثة وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال واذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث (قوله كيف وهو الخ) أى كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئا له أى لا يصح ذلك مع تلك الحالة (قوله فلا والد) أى له وهذا مأخوذ من قوله ولم يولد (قوله ولا صاحبة) أى ولا زوجة وهذا مأخوذ من قوله لم يلد (قوله ولا ولد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضا (قوله ولا مماثلة بينه الخ) وهذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد لزوما وصراحة من قوله ولم يكن له كفوا أحد (قوله والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظى والياء للنسبة للوحدة والألف والنون للمبالغة كما قالوا رقبانى وشعرانى وحينئذ فلا يقال ان المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية (قوله أى لاثانى له الخ) اعلم أن المولى منفى عنه الكم المتصل فى الذات وهو تركب ذاته من أجزاء والكم المنفصل فى الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والكم المتصل فى الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى ومنفى عنه أيضا أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من الأفعال وأن الكم المتصل والمنفصل انما ذكرهما

ولا علة واليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد أى لم يتولد وجود شىء عن ذاته العلية بأن يكون بعضا منه أو ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى جميع ماذكر اذ لو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك ليس له كفوا أحد فلا والد اذن ولا صاحبة ولا ولد ولا مماثلة بينه و بين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين (ص) والوحدانية أى لاثانى له فى ذاته

العلماء في الذات والصفات دون الأفعال وقول المصنف أي لا ثاني له في ذاته ظاهر في نفي الكم المنفصل في الذات ولا يفهم منه نفي الكم المتصل فيها وذلك لان ثاني انما يصدق على النظير وهو ظاهر في الكم المنفصل لانه نظير والحاصل أن قوله أي لا ثاني له في ذاته دلالته على نفي الغير بينة لان المعنى لا ثاني لمولانا مشارك لذاته وأما دلالته على نفي التركيب في حقيقة الاله فغير بينة لان غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته وذلك لا ينافي حصول التركيب في ذات مولانا كما نقول لا ثاني للشمس أو القمر في الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشي أن نفي الكم المتصل في الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال لو كان المولى مركبا من أجزاء لقامت الألوهية بكل جزء لتماثل الأجزاء فقيامها بأحدها دون غيره تحكم واذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء الها فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير وقد نفاه المصنف بقوله أي لا ثاني له في ذاته أي اتصالا وانفصالا والمراد بالمنفصل المماثل في الذات المستلزمة للصفات اذ لا تصدق ذات تماثل ذاتنا الا مع الأوصاف واعلم أن في نفي الكم المتصل في الذات ردا على المجسمة وفي نفي الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين ثم ان قوله لا ثاني له في ذاته لا نافية للجنس وثاني اسمها وله متعلق بثاني وقوله في ذاته خبر لا وفي بمعنى اللام والمعنى لا ثاني له مشارك لذاته واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية ويصح أن يكون في ذاته متعلقا بثاني وفي بمعنى اللام وله خبر لا أي لا ثاني لذاته مشارك له وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق وانما فسر المصنف الوحدانية وان كان التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها ولما فيها من التفاصيل واقتصاره في تعريفها على نفي الثاني لاستلزام نفيه نفي كل ما وراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفي تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لان ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية اذ هي نفي الاثنينية فتأمل (قوله ولا في صفاته) أي لا ثاني له في صفاته الظاهر منه نفي النظير وهو الكم المنفصل في الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله وأما دلالته على نفي التعدد في صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينة الا أن يقال كما قال بعضهم قوله ولا في صفاته يعني اتصالا وانفصالا وحينئذ فيكون مفيدا لنفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات كذا قيل والحق أن الكم المتصل لا يتأتى في الصفات لان الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال فجعل العلمين أو القدرتين مثلا كما متصلا فيه تسامح ثم ان نفي التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا في اثباتهم علوما وقدرا وارادات بحسب المقدورات والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا في صفاته على نفي النظير فيها ولم يدرج فيه نفي تعدد الصفات وما فعله وان كان مذهبه نفي الأمرين أعني نفي النظير في الصفات ونفي تعددها أولى بعبارته اذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليها أنها ثان له فلا يشملها قوله لا ثاني له في صفاته فلذا قصره المصنف على نفي النظير (قوله ولا في أفعاله) لما كان لا يلزم من نفي الكم المنفصل في الصفات نفي أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال اذ الشركة في الأفعال تتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم ان الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيها قدرة الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا في أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا في الأفعال بال الاستغراقية لان كلامه أعني قوله ولا ثاني له في أفعاله أي في الأفعال المنسوبة اليه يوهم أن لغيره أفعالا وان كان لا يشارك المولى في الأفعال المنسوبة له وهذا مذهب أهل الاعتزال والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فيعم الاختياري لنا وغيره اذ الامكان منشأ الاحتياج فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا شريك له في الممكنات ورد بقوله ولا في أفعاله على المعتزلة القائلين ان للعبد قدرة خلقها المولى وتلك القدرة تؤثر وتوجد ذواتنا بل أفعالا اختيارية فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل في الصفات وانما أثبتوا الشريك في الأفعال فعلمت من هذا مغايرة الكم المنفصل في الصفات للشريك في الافعال لان نفي الكم المنفصل في الصفات معناه أنه ليس

ولا في صفاته ولا في أفعاله (ش) يعني أن الوحدانية

هنالك

هناك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجد الذوات ونفي الشريك في الأفعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الأفعال (قوله في حقه تعالى) انما قال في حقه تعالى اشارة الى أن للوحدة معاني أخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص اذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له فيتحد مع غيره فيه مثال الأول اتحاد الانسان والفرس في الحيوان ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الانسان فيقال الانسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي متحدان فيه ومثال الثالث زيد فانه واحد بالشخص بمعنى أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره (قوله تشتمل على ثلاثة أوجه) أي من اشتمال الكلي على جزئياته لأن الوحدة في الذات والصفات والأفعال جزئيات لمطلق الوحدة (قوله ويسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا على النفي كما هو ظاهر ولا على ماذكر من الكثرة لأن الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولما ذكر من الكثرة (قوله أو صفة من صفاته) قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه (قوله ويسمى الكم المنفصل) ضمير يسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشيء ونظيره وليس الضمير عائدا على النظير ولا على نفيه لأن كلا منهما ليس كما والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته ثم ان كان لأجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اما قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أو لا الثاني الزمان والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وان لم يكن لأجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ما حصل به الكم وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل (قوله والتدبير) هو النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو ايقاع الأمور على الوجه الأكمل (قوله بلا واسطة) يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال ان الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل ارادتهما معا وهو أولى والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم الى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات (قوله عموما) أي على جهة الشمول العمومي أي سواء كان ذلك الأثر ذاتا أو صفة أو فعلا كان اختياريا أو اضطراريا أي بالنسبة الينا (قوله انا كل شيء خلقناه بقدر) هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالايجاد واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فعلى الاولى نا اسم ان وكل شيء معمول لمحذوف يفسره المذكور أي انا خلقنا كل شيء والجملة خبر ان وقوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب أو في محل ما فسرته وهو خبر ان وقوله بقدر متعلق اما بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء لأن الصفة لا تعمل في الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال فلو كان صفة ما صح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة واذا بطل كونه صفة لم يكن تقييد للشيء فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من أن المعنى كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى انا خلقنا كل مخلوق بقدر فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيئا لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لاثباتها وأما على قراءة الرفع لجملة خلقناه تحتمل

في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى الكم المتصل الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل الثالث انفراده تعالى بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى

الخبرية و بقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الأشياء يعني الممكنات باجماع اذلا تعلق للخالقية بغيرها وتحتمل الوصفية و بقدر هو الخبر وهو احتمال صحيح في نفسه ليس هنالك ما يدفعه صناعة لكنه غير متعين لما سبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهو ذاته وصفاته يعني أن الشيء الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته وهم يقولون أفعال العباد والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهو نفي الكثرة في ذاته اذ لو كان مركبا كان كل جزء الها فيكون أربابا لا ربا واحدا وعلى ثبوت بعض الوجه الثاني وهو نفي النظير له في ذاته لأن قوله لا اله الا هو نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظير في الذات وعلى ثبوت الوجه الثالث وهو انفراده بالايجاد ثم ان قوله خالق كل شيء أي ما عدا ذاته وصفاته فانهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص أو أن الشيء بمعنى المشيء والمشيء هو المراد والارادة انما تتعلق بالممكنات (قوله له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد وذلك لأن المراد بالملك التصرف أي التصرف في السموات والأرض وما فيهما مملوك له تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيهما الا اذا كان منفردا بايجادهما وايجاد ما فيهما من ذوات وصفات وأفعال فلو كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن المولى مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل (قوله والله خلقكم وما تعملون) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد سواء كانت ما مصدرية أو موصولة بمعنى الذي وجعلها مصدرية أولى لأنه لا يحوج الى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنى المصدري وهو الايقاع أعني مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذي تعملونه أي وخلق العمل الذي تعملونه والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه فان قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا أي وخلق الذي تعملون فيه أي الأجساد والذوات التي تعملون فيها أي يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة على أن الله خلقنا وخلق ما تحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الآية ليست فيها دلالة على أن الله خلق أفعال العباد فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الأكثر على أنه يشترط في جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول والموصول ههنا لم يجر واذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه فان قلت ان اسناد الفعل للعباد كما في الآية يقتضي أنهم خالقون لأفعالهم كما تقول المعتزلة قلت محل النزاع بيننا وبينهم في الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري وهو الايقاع والاسناد من حيث الايقاع والحاصل أن ادخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ما على ما قبلها جملتها مصدرية أو موصولة يراد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل الى العبد في تعملون على جهة الايقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد وكلام الشارح في الكبرى يقتضي أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة في دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعني الخلق والكسب أي الاقتران (قوله فهذه) أتى بالفاء اشارة الى أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وحكمة ذكره لجملة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة الى تقسيمها بعد ذلك الى نفسية وسلبية أو نحو فامن

ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وقال جل وعز له ملك السموات والأرض وقال تبارك وتعالى والله خلقكم وما تعملون (ص) فهذه

سقاط الكاتب بعضها (قوله ست صفات) أسقط التاء من ست لأن لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الخمسة وهي لا تثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود والمعدود اذا حذف جاز تذكير العدد باثبات التاء وتأنيثه بحذفها أو لتأويل الصفات بالأوصاف وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست فاذا أنث زيد فيه تاء ثالثة و يدل على أن أصله ماذكر أن سائر الاعداد تنسب اليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن و يقال في نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب جاء على مقتضى الأصل وأن العدد هو المغير وان أصله سدس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة اليها (قوله وهي الوجود) فيه أن هذا الاخبار مما لا فائدة فيه لأن من المعلوم أن الأولى الوجود والاخبار بما لا فائدة فيه لا يليق وقد يجاب بأن محل الامتناع مالم يكن لنكتة والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لأنه ربما يغفل عما تقدم أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ماليس بنفسي و بالسلبية على ماليس بسلبي (قوله بعدها) حال من الضمير في الخبر وفائدته تعيين الخمسة اذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها ولم تتعين وان كان ذلك بعيدا جدا اه ملوى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه والا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا عز وجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لأن الأحوال لا يتأتى حدها بالذاتيات والحاصل أن ما ذكره رسم للصفة النفسية يميزها لا أنه حد لها وذلك لأن الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها وأياما كان فلا بد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس وذلك المميز فصل والفصول للأحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الأحوال تحد لكانت فصولها لها فصول أي أحوال نفسية أيضا ثم كذلك و يلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ماذكر رسما (قوله هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لا تتصف بوجود ولا عدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة أو حادثة وخرج عنه ماليس بحال كالمعاني والسلوب (قوله الواجبة) بالتاء وحذفها لأن الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات أي الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات ولما كان هذا يوهم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم شموله النفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الايهام وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لا تقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لا ينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أو قائما بغيره كالعرض ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه مادام موجودا وهي قيامه بالغير فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أو حادثة والحال أنهما حقيقتان متخالفتان والحقائق المختلفة لا تجمع في تعريف واحد قلت التعريف المذكور رسم كما قدمنا ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحد اذا كان حدا بالذاتيات لا رسما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودام تامة لا خبر لها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الأمر النفسي لا يتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسي لها ولذلك يقولون ان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وانما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لايهام عود الضمير على الحال وخرج بقوله مادامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فانها وان كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة فاذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت

ست صفات الاولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات مادامت الذات

ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لأن المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع لا للاحتراز وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالأولى تنعدم بانعدام عللها وان كانت الذات باقية فصح اخراجها بقوله ما دامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلا لأنه لا يتصور انتفاء المعانى التى هى عللها أى ملازمة لها وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وان كانت مرتبطة بالمعانى لامكان أن يقال دوامها بدوام الذات أو بوجود الصفات لوجود الدوامين وحيث دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لاخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله غير معللة بعلة وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية الا أنه أطلق فيها وينبغى أن تقيد بالقديمة. ان قلت ان غير معللة بعلة يغنى عن القيد الأول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أو حادثة بقوله غير معللة بعلة قلت القيد الأول وقع فى مركزه ولم يأت الثانى الا بعد ذكره فلا يعتبر اغناؤه عنه والاّزم أن لا يؤتى بجنس لاغناء الفصل عنه والمعتبر فى الحدود من جهة الاغناء كون المتقدم يغنى عن الثانى (قوله غير معللة) ليس خبر الدام لما علمت أنها تامة لاخبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدا وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجئ الحال من المبتدا أو من الضمير فى الواجبة ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها لأن الذات لا تعلل أى لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة والمراد بالتعليل التلازم أى الحال غير الملازمة لشئ وليس المراد به التأثير فى المعلوم اذ لا يقول به أهل السنة (قوله كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ما قام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا والمراد بتحيزه أخذه قدرا من الفراغ كما مر (قوله مثلا) أى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه ما دام العرض موجودا. وفى تمثيل الشارح بالتحيز اشارة لما قلناه من أن التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة (قوله فانه واجب للجرم) أى لا يقبل الانفكاك عنه (قوله ما دام الجرم) أى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز (قوله عن الاحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين أحدهما صفات النفس وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه (قوله فانها) أى الاكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ أى بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لأن كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافا لظاهر الشارح لكن لما كان العلم ليس علة فى الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ والحاصل أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا لمجرد الوصف من غير قيامه بها واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم فالمعانى وهى المعبر عنها بالعلل ملزومة والمعنوية التى هى المعلولات لازمة لها (قوله لأن هاتين) أى الصفة النفسية والحال المعنوية أحوال (قوله ليست بموجودة فى نفسها) أى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة (قوله ولا معدومة) أى كشريك البارى أى وانما هى أمر ثابت فى نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها والذى دلنا عليه الادلة وما وقع فى بعض العبارات من أنها ليست موجودة فى نفسها أى بحيث يمكن رؤيتها وانما هى موجودة فى الاذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم فلها ثبوت فى نفسها يعنى فى خارج الاذهان لكن لا يمكن رؤيتها العدم وجودها فى خارج الاعيان وليست معدومة (قوله صفتان موجودتان) أى ويمكن رؤيتهما (قوله فى أنفسهما) أى

غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم ما دام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة واحترز بقوله غير معللة بعلة عن الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واحترز أيضا من صفات المعانى أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية لأن هاتين أحوال والحال ليست بموجودة فى نفسها ولا معدومة والعلم والقدرة صفتان موجودتان فى أنفسهما قائمتان بوجود

باعتبار

فاذاعرفت هذا فاعلم أن الوجود انما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات وأما عند من يجعله نفس الذات فليس بصفة أصلا وقد سبق الاعتذار عن عده من الصفات و بمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية أي معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا انه عين الذات أو زائد على حقيقتها لان الذات لا تثبت فى الخارج عن الذهن الا اذا كانت موجودة قوله والخمسة بعدها سلبية يعني أن مدلول كل واحد منها عدم أي لا يليق بمولانا جل وعز وليس مدلولها صفة موجودة فى نفسها كما فى العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعانى الآتية فالقدم معناه سلب وهو نفى سبق العدم على الوجود وان شئت قلت هو نفى الأولية للوجود والمعنى واحد والبقاء هو نفى لحوق العدم للوجود وان شئت قلت نفى الآخرية للوجود والمخالفة للحوادث هى نفى المماثلة لها فى الذات والصفات والأفعال والقيام بالنفس هو نفى افتقار الذات العلية الى محل أى ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف ونفى افتقاره تعالى الى مخصص أى فاعل والوحدانية

باعتبار أنفسهما أى وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازا من المعنوية فانها موجودة بالتبع للمعانى هذا محصله واعترض بأن قوله فى أنفسهما لا حاجة له لأن مرادنا بالوجود هنا الوجود فى خارج الأعيان أى بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية ولا يحتاج لما قاله الا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل (قوله فاذاعرفت هذا) أى ماذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله فليس بصفة أصلا) أى فضلا عن كونه صفة نفسية (قوله و بمثل ذلك) أى الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ أى فيقال انما جعل صفة نفسية لأن الذات توصف به فى اللفظ وأنت خبير بأن هذا لا يكفى فى خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا وان كفى فى مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد الشارح قوله أى معنى الوجود الخ (قوله أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود الى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث انه راجع اليها أما على الثانى فلانه عينها وأما على الأول فلأن ثبوتها فى الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر ان قلت ان النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشىء الى نفسه فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به فى اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه انه نفسى والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا اشكال فى عده صفة ولا فى نسبته للنفس لأن ما ليس عينا ينسب و يعد وصفا وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة وصحت النسبة وان كان ماهو عين لا يعد وصفا ولا ينسب لكن يصحان مجازا بعلاقة ماذكر (قوله يعنى أن مدلول كل واحدة) الاولى أن يقول يعنى أن كل واحدة سلبت الخ لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول واذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بمولانا تعلم أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لكليها وانما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعنى الخ لأن السلبى له اطلاقان فيطلق على سلب الأمر الذى لا يليق بمولانا و يطلق السلبى على الأمر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل فلما كان السلبى محتملا لأمرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لا يليق بمولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه والا لثبت له نقائضها وهى الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث الخ قال الشيخ الملوى والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لأن السلبية ما دل لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة والسالبة ما دل لفظها على نفى نقص التزاما وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعانى فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها ايجاد الممكن و يدل التزاما على سلب العجز وهكذا (قوله كما فى العلم والقدرة) أى كالوجود الذى فى العلم والقدرة (قوله معناه سلب) أى نفى بمعنى انتفاء (قوله وهو نفى سبق العدم الخ) اضافة سبق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى وهو نفى العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفى هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لأن النفى فعل الفاعل (قوله والمعنى واحد) يأتى فيه ما مر سؤالا وجوابا (قوله نفى لحوق العدم للوجود) اضافة لحوق للعدم من اضافة الصفة للموصوف أى نفى العدم اللاحق للوجود بقرينة ما تقدم له فى تعريفه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفى الانتفاء (قوله نفى المماثلة) أى انتفاؤها فهى أمر عدمى و بعضهم جعلها من النسب الاضافية لأن المخالفة لا تعقل

الا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الاضافات فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال الأظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الامور النسبية لأن السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود لها على ما عليه أهل السنة اه وأنت خبير بأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما اذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الاخرى لأن السلبية أمور عدمية لا ثبوت لها أصلا لا في الخارج ولا في الذهن والامور النسبية وان كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في الذهن وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وما ذكره المصنف من نفي مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تساوي الذات وانما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الالوهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الاخرى واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو التسلسل فهو محال فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضي لهذه المحالات فالقول به باطل (قوله عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر في المتن لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (قوله في الذات الخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا في نفي الكم المنفصل في الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما لأن الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (قوله عموما) أي على جهة العموم أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (قوله والمعنى واحد) أي بحسب اللزوم والا فالمفهوم مختلف لأن النفي في الأول مضاف للاثنينية وفي الثاني مضاف للكم فدلالة الاول على نفي ما عدا الاثنينية من الاعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثاني على نفيه بالمطابقة (قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها اما لأن السلوب للتخلية بالخاء المعجمة وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الاولى على الثانية ألا ترى أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق على الستة المتقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فان المعتزلة لم تثبتها أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير حيث قدم النفي الذي هو من القسم الأول على الاثبات الذي هو من القسم الثاني وثم في كلام المصنف للترتيب ويقال له الترتيب الاخباري أي ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أي يثبت له على وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات أو أن المراد أخبركم بانه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرى واجبة في حقه تعالى تسمى صفات المعاني فثم للترتيب في الذكر والأخبار والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية ولا يصح أن تكون للترتيب في الزمان اذ لا تأخر في الوجوب والا لكان المتأخر حادثا وقول السكتاني ان ثم لترتيب الاخبار والدلالة على بعد منزلة المعاني من منزلة غيرها اذ منزلة المعاني أعلى لأنها وجودية كلها ومتعلقة الا الحياة أي بخلاف السلبية فانها نفي والوجود أشرف من النفي فيه نظر لأن هذا يخالف اللغة العربية لانها تقتضي تأخر ما بعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة فغاية ما تفيده ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته وذلك لا يفيد أفضلية وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافى ذلك ما وجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق نعم لا يرد على قوله ان منزلة المعاني أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك في الصفات

عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الافعال عموما والمعنى واحد وبالله التوفيق (ص) ثم يجب له تعالى سبع صفات

الوجودية وهذا التفصيل بين السلوب والوجودية كما في حاشية شيخنا العلامة الملوي وانما أتى هنا بلفظ ثم مع أنه قد تقدم في قوله فما يجب لمولانا لطول الفصل بقوله فهذه ست صفات الأولى نفسية والخمسة بعدها سلبية وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة ثم ان كلام المصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك أن لفظ هي في قوله وهي الوجود مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها الا ست صفات الوجه الثاني أنه لما غير الأسلوب حيث عطف السبعة بثم الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هي زائدة عليها اذ لو كانت منها لكان النسق في جميعها بالواو مع علم تلك الزيادة وأجيب عن الأول بأن في أول الكلام حذفا يدل عليه آخره والأصل وهي الوجود والقدم الى آخر السلوب والقدرة والارادة الى آخر صفات المعاني وكونه قادرا ومريدا الى آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الايهام (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنى والاضافة في صفات المعاني للبيان أي قصد بها بيان المضاف أي تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التي هي نفس المعاني ونظير هذه الاضافة الاضافة في قولهم بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة أي درجة هي العلم ومرتبة هي الامامة ولا يصح جعل الاضافة هنا بيانية وان عبر به بعضهم لان شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا في علم الكلام اذ لم يصل العقل في المعاني لغير هذه السبعة فالمعاني هي السبع لا مزيد عليها أما ان نظر للمعاني من حيث هي الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الاضافة على معنى من (قوله مرادهم) أي المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة (قوله موجودة) خرج الصفات السلبية والاضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة (قوله في نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف ويجاب بأن في بمعنى الباء أي موجودة في الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما في المعنوية فان ثبوتها بالتبع للمعاني وكان الأولى حذف قوله في نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج لقوله في نفسها لاخراج المعنوية الا لو كان عبر بالثبوت فتأمل (قوله فانها تسمى في الاصطلاح) أل للعهد الذهني أي في اصطلاح المتكلمين والاصطلاح هو الاتفاق على أمر ما سواء كان قولا أو فعلا وفي في قوله في الاصطلاح بمعنى من أي فانها تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة المصطلح عليه (قوله وكونه قابلا للاعراض) قال السكتاني التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للاعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لانا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للاعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا ورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الاعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والتصور ببعض الأفراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوي والملوي وحاصله أن المراد بكونه قابلا للاعراض اتصافه ببعضها ولا يتصور الجرم الا متصفا ببعضها والاولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هي ما لا تعقل الذات بدونها أي ما لا تعقل الذات موجودة في الخارج بدونها أي ما لا يصدق العقل بوجود الذات في الخارج بدونها ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم في الخارج غير قابل للاعراض وان تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل (قوله ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة) أي فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات المعاني فقولهم صفة معنوية نسبة للمعاني التي هي عللها والحاصل أن تلك العلل الملزومة

تسمى صفات المعاني (ش) مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها فانها تسمى في الاصطلاح صفة معنى وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها الا أنها معللة بعلة انما تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا

(ص) وهي القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات (ش) يعني أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا أن جهة تعلقهما بالممكنات

للمعنوية تسمى صفات المعاني فالمعنوية صفة ثابتة للذات لاتتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية (قوله وهي القدرة الخ) قدمها على الارادة وان كان تعلقها متوقفا على تعلق الارادة نظرا الى أن تأثيرها في الممكن أقوى من تأثير الارادة (قوله المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أن للقدرة تعلقين تعلق صلوحي قديم وتعلق تنجيزي حادث بمعنى أنه متجدد بعد عدم فالاول صلاحيتها في الأزل لايجاد كل ممكن فيما لايزال أي حين وجوده والثاني ابرازها بالفعل للممكنات التي أرادالله وجودها فتعلقها في الأزل أعم لانها صالحة في الأزل لايجاد كل ممكن على أي صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزي فانه تعلقها بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لايجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا وللارادة ثلاث تعلقات صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التي تقابلها وتنجيزي حادث وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزي قديم وهو تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها فان قلت لاحاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الارادة لاغناء التنجيزي القديم عنه لاستمراره قلت انه شبه اظهار للتعلق التنجيزي القديم ولذا أنكره بعضهم اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أي تعلقا صلوحيا قديما أي الصالحتان للتأثير في كل ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لان مالايدخل في الوجود من الممكنات لاينحصر فأين التأثير فيه الذي هو التعلق التنجيزي قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أن التأثير في الممكنات وقع بصفة المعنى لابالمعنوية والمسئلة خلافية فقد قيل ان التأثير بهما وقيل انه بالمعاني فقط ولم يقل أحد انه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال ان في أخذ القول الأول من المصنف بعدا لانه ليس في العبارة حصر يقتضيه والنص على القدرة والارادة لاينافي أن المعنوية كذلك ولامانع من اتحاد التعلق كما في العلم والكلام (قوله بجميع الممكنات) ان كانت أل في الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والممكنات جمع ممكن وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلي وعند المناطقة الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أي الجانب المخالف للحكم وجانب الحكم وهو المرادف للجائز وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو مالايمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولايخرج عنه الا المستحيل العقلي مثلا اذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام كان معناه ان سلب الكتابة غير ضروري فيصدق بكون الكتابة للانسان جائزة أو واجبة واذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضروري فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لكن قد قام الدليل على وجوبه واذا قيل زيد موجود بالامكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأي الجملة يكون محصورا في الجزء غير المعرف بها أن الممكنات محصورة في المتعلقات لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدا في الخبر أي ان متعلق القدرة والارادة مقصور على الممكنات لايتعداها للواجبات والمستحيلات والى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات أي لذاتهما والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة

مفيدة للحصر الاشارة الى أن المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند اليه فى المسند لا حصر المسند فى المسند اليه وان كان هو الذى تقتضيه القاعدة المتقدمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر أى اذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها لأن العقول عاجزة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك وقوله فى ايجاد الممكن واعدامه مخرج للارادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهى وان كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها فى الايجاد والاعدام بل تؤثر فى التخصيص بأحد الأمرين المتقابلين وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الارادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر واسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى اذ المؤثر هو المولى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لأن التأثير انما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة (قوله فى ايجاد الممكن) الأولى أن يقول فى وجود الممكن لأن الايجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بالوجود وانما تؤثر فى نفس الوجود وأل فى الممكن للاستغراق أى تؤثر فى وجود كل ممكن وعدمه ان قلت ما لم يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه قلت المراد بقوله تؤثر أى تصلح للتأثير فى كل ممكن والصلاح عام فيما وجد وما لم يوجد فهو يشير للتعلق الصلوحى فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن وليس مراده الاشارة للتعلق التنجيزى وان المعنى انها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير فى الوجود والعدم فيقتضى أن الاحوال الحادثة على القول بثبوت الاحوال لا تؤثر فيها القدرة والذى عليه المحققون أن القدرة تؤثر فيها فقد صرح فى الكبرى بأن الذى عليه المحققون أن الله اذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع والمعنى والحال اللازمة لها وأجيب بأن المراد من وجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من اطلاق الخاص وارادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر فى وجود الممكن لامكانه واذا كانت العلة هى الامكان وهو موجود فى كل المكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها وحينئذ فيكون المراد بالوجود ما هو أعم أعنى مطلق الثبوت (قوله واعدامه) الأولى وعدمه لأن الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهى لا تؤثر فى تعلقها بعدم الممكن وانما تؤثر فى نفس عدم الممكن واعلم أن تأثير القدرة فى وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها فى عدم الممكن فهو ما قاله الأقل كالقاضى أبى بكر الباقلانى ومن تبعه واعتمده المصنف فى شرح المقدمات وبالغ فى الاحتجاج عليه وأما على مذهب الاشعرى وامام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لأن الحادث اما جرم واما عرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بامداد الاغراض له فاذا أراد الله عدمه أمسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون اعدام معدم نظير ذلك انك اذا وضعت الزيت فى السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل وهذا القول وان كان قول الجمهور الا انه ضعيف مبنى على أن العرض لا يبقى زمانين والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه

مختلفة فالقدرة صفة تؤثر فى ايجاد الممكن واعدامه

الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد وأما عدم الممكن فى الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لأنه واجب لا جائز والا لجاز وجوده فى الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء و بقى عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا فى زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى ان شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود وان شاء أبقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود ان شاء المولى أبقاه بقدرته وان شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أى اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل وهو التنجيزى وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الأزل لشئ أو على كون الشئ فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة * بقى شئ آخر وهو أن ماهيات الأمور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا أى انها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فاحدثتها من العدم للوجود وقيل انها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها أزلا وانما تعلقت بها القدرة فاظهرتها بالوجود لخارج الاعيان بحيث صار يمكن رؤيتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى اظهارها فقط فالجاعل لم يجعل المشمش مثلا مشمشا بل جعل المشمش موجودا وقيل ان الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة اذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى أن الماهية غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها أزلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود فى خارج الاعيان فهى بمنزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة اذ لو كان مختصا بهم لما مال اليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافا لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده وان لزم عليه تعدد القدماء لأن المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ماعدا القدرة وفى التعبير بتؤثر من التجوز ما مر قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها التنجيزى الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التنجيزى القديم كما صرح به بعض المغاربة ويحتمل ارادة الاعم وقوله فى اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله

المكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحد والصفات ثان وهكذا فالارادة تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الازمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الامكنة وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير اذا علمت هذا فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لاحد طرفى الممكن وقوله أو طول أو قصر اشارة للمقدار وقوله ونحوهما أى نحو القسمين المذكورين وهو الاقسام الاربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بدلا عن مقابله) أى بأن تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا

والارادة صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله

عن العدم أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع بدلا عن الوجود وهذا ظاهر في العدم الطارئ على الوجود لأنه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول ولا يظهر في العدم السابق على الوجود لأن المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم وإن كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر والقدرة تابعة للإرادة (قوله فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم أي إذا علمت أن تأثير الإرادة في اختصاص أحد طرفي الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) أي تعلقها التنجيزي (قوله فرع تأثير الإرادة) أي فرعا عن تعلق الإرادة أي التنجيزي القديم والحادث والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه في التعقل ولا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة والتجوز والحقيقة أن يقال ان تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالإرادة (قوله إذ لا يوجد) أي بعد عدم وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاما هذا إذا قرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد وأما إذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول أي إذ لا يثبت له الوجود في الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لإخراج الواجب وهذا كله على نسخة إذ لا يوجد من الممكنات وفي بعضها إذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأول (قوله أو يعدم) أي من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الأول وهو تصريح بما علم التزاما ان أريد بقوله يعدم أي بعد وجود وأما ان أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل (قوله وتأثير الإرادة) أي تعلقها التنجيزي قديما كان أو حادثا (قوله على وفق العلم) أي على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الإرادة تساوي العلم تعلقا لأن العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والإرادة إنما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصوري وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقي فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعني أنه متأخر عنه في التعقل لا في الخارج لأنهما متقارنان وهذا مبني على أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتي ما فيه (قوله عند أهل الحق) أي أهل السنة ومقابله مذهب المعتزلة الآتي (قوله فكل ما علم الله) أي في الأزل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم ان كان المراد ما علم الله أنه يكون أي يوجد فيما لا يزال بعد ان لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا وكذا المستحيل لأن الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع وان كان المراد علم أنه يتصف بالكون وبالوجود فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات ويخرج المستحيل فقوله من الممكنات لا بد منه احترازا عن الواجب إذ لو حذف لم يصح قوله بعد فذلك مراده إذ الإرادة لا تتعلق بالواجب وإلا لزم حدوثه (قوله أو لا يكون) أي من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع ان أريد بقوله أو لا يكون أي أو لا يوجد والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق وان أريد به أو لا يتصف بالكون وبالوجود كان قولنا من الممكنات قيدا لا بد منه لإخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لأن الإرادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب ويحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما في قوله فكل ما علم الله تعالى ويكون تامة لا تحتاج لخبر وحينئذ فلا يحتاج لحذف في كلامه ثم لا يخفى أن ما قرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبني على ما اختاره من تعلق القدرة والإرادة بالعدم وأما على مذهب الأشعري فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده إذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا في إرادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به كذا قيل وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الإرادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله والحاصل أنه على ما ذهب إليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس

فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة إذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه وتأثير الإرادة على وفق العلم عند أهل الحق فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جل وعز والمعتزلة

بكائن وعلى كلام الأشعرى مريد لما علم أنه كائن وما علم أنه ليس بكائن فليس مريدا له (قوله قبحهم الله) بالتخفيف ان أريد الدعاء بأصل القبح و بالتشديد ان أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الارادة تابعا للأمر) هذا يقتضى أن الأمر غير الارادة عندهم لأن التابع غير المتبوع مع ان الارادة عندهم عين الأمر كما نقله السبكى عنهم فى أصوله وأجيب بأنه ليس فى كلام الشارح ما يقتضى أن كل معتزلى يقول ان تعلق الارادة تابع للأمر حتى يرد ما ذكرت اذ كثيرا ما ينسب ما قاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال قال بنو فلان وان لم يقله منهم الا بعضهم والحاصل ان المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال ان الأمر عين الارادة ومنهم من قال ان تعلق الارادة تابع للأمر وهما غيران ومنهم من قال الارادة فى فعله تعالى هى العلم به وفى فعل غيره الأمر به (قوله جعلوا تعلق الارادة) أى الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين وقوله تابعا للأمر اعلم أن الأمر أمران نفسى ولا يثبته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسى المنكر ين له فانهم لا يثبتون الا اللفظى وهو مخلوق عندهم ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام فى بعض الأجسام والظاهر أن المصنف أراد الأمر الثانى (قوله فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به) قضية الحصر ان ما لم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدوانى تبعا للسيد (قوله والطاعة) عطف على الايمان عطف عام على خاص واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقا عرف الآمر أم لا توقفت على نية أم لا والقربة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المعبود والنية (قوله غير مراد له) أى غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) أى فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق ارادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والارادة بعدم الممكن وأما على مقابله فكفر أبى جهل لم تتعلق به الارادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه اذ لا يريد الا ما علم وقوعه (قوله منهى عنه) أى وان قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) أى أظهر قبحه والا فهو قبيح فى نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) أى وان كان لم يقع أى وكفره غير مراد وان كان واقعا فقد وقع فى ملك الله ما لا يريده وانتفى وقوع ما أراده واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الارادة انما تتعلق بالمأمور به بأن ارادة القبيح قبيح وهو المنهى عنه قبيح وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهى عما اراده والأمر بما لا يراد سفه والله منزه عن القبائح ورد الأول بانه لا قبح فى ارادة الله القبيح بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثانى بالمنع لأنه تصرف فى ملكه ورد الثالث بأن كلا من الأمر والنهى قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا (قوله فيلزمهم أن يقع الخ) قال الاسنوى التزموا أن الله يريد الشىء ولا يقع و يقع الشىء وهو لا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد اذ كيف يظن انسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك فى كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم ما يدفع الاشكال وحاصله أن الارادة نوعان ارادة اختيار بمعنى انه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم وارادة قسر والجاء بمعنى أنه ألجأهم الى الفعل وقسرهم عليه و يستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الاولى لعدم استلزامه لذلك لأنه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده ورد بأنه يكفى فى لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله و بالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم وهى واقعة فى جواب شرط مقدر أى اذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة أى الاجمال أى فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) أى تعقلا لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى الحادث ولتعلق

قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا للأمر فلا يريد عندهم مولانا جل وعز الا ما أمر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا فعندنا ايمان أبى جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى لأنه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبى جهل منهى عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص فى ملك مولانا جل وعز اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده تعالى من له ملك السموات والأرض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و بالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالأول مرتب على الثانى والثانى مرتب على الثالث

الارادة القديم مع تعلق العلم والافهما متقارنان خارجا وأما بالنظر الى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى القديم وكذا تعلق الارادة التنجيزى الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجى لترتب الحادث على القديم فى الخارج (قوله وانما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله سابقا يعنى أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات (قوله ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم) هذا لايناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود وهو قضية قوله سابقا فكل ماعلم الله أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مرادهو يجاب بأن فى الكلام حذف أو مع ماعطفت بقرينة ماتقدم والأصل ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدما ومابعد وجود وانما اقتصر على الوجود لان أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فانه مختلف فيها كما مر فان قلت الارادة انما تؤثر فى تخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالايجاد والاعدام وماذكرته من أن تعلقها هى والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم الى وجود ومن وجود الى عدم يقتضى أنها تتعلق بالايجاد والاعدام قلت الذى جعل مستلزما للايجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة معا لا تأثير الارادة فقط ولا يلزم من كون الشىء مستلزما لشىء أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشىء نظير هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان انسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم للانسان ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم (قوله لزم أن مالا يقبل العدم أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أى لذاته كما يفهم من قوله أصلا والكاف استقصائية والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والارادة واحترز بقوله أصلا عما يقبل العدم فى الجملة كالممكن الذى تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه وان كان لا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثر القدرة والارادة (قوله والازم تحصيل الحاصل) أى والا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل أى ان تعلقتا بوجوده ولزم أيضا قلب الحقائق ان تعلقتا بعدمه (قوله ومالا يقبل الوجود أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالمستحيل أى لذاته والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك البارى فلا يقبل أن يكون أثرا لهما واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كايمان أبى لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله والازم قلب الحقائق) أى والا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق أى ان تعلقتا بوجوده ولزم تحصيل الحاصل ان تعلقتا بعدمه (قوله برجوع الخ) الباء السببية متعلقة بقلب أو انها للتصوير من قبيل تصوير الكلى بجزئى من جزئياته (قوله فلاقصور الخ) أى واذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم أنه لاقصور أى لانقص ولافساد فى عدم تعلقهما بهما بل القصور أى النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما (قوله بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للاضراب الابطالى فهى حرف ابتداء لاعاطفة على الأصح (قوله لزم حينئذ القصور) أى النقص والفساد (قوله لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أى تعلقهما بالواجب والمستحيل (قوله انه يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن لايقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل لان عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك ثبوت الألوهية لمن لايقبلها وقوله وسلبها عمن تجب له مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لان ثبوت الألوهية لله واجب فاذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه ويحتمل أنه مثل بالأمثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم فانهما اذا تعلقتا باثبات الألوهية لمن لا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له والأولى للشارح أن يبدل الاعدام بالعدم والا باثبات لثبوت لان

وانما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لان القدرة والارادة لما كانتا صفتين مؤثرتين ومن لازم الاثر أن يكون موجودا بعد عدم لزم أن مالا يقبل العدم أصلا كالواجب لايقبل أن يكون أثرا لهما والازم تحصيل الحاصل وما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضا أن يكون أثرا لهما والازم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلاقصور أصلا فى عدم تعلق القدرة والارادة القديمتين بالواجب والمستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لانه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز وأى نقص وفساد أعظم من هذا و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدى

الاعدام والاثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت وحينئذ فيلزم الركة فى عبارته (قوله الى تخليط عظيم) أى وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما و بعدم الذات الخ (قوله لايبقى معه شىء من الايمان) أى لان من جوز ثبوت الالوهية لغير الله وسلبها عن الله كان كافرا (قوله ولاشىء من العقليات) أى من الأمور التى يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز أو المراد أنه لايبقى معه شىء من الأمور التى يحكم بها العقل المعتد بها فى الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا (قوله وخفاء هذا المعنى) أى وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا علة مقدمة على المعلول وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الأغبياء) جمع غبى وهو من لافطنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غبيا لانه قد خفى عليه لزوم هذا التخليط لجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أى ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أى بنقيض نفى القصور ونقيضه هو القصور أى النقص والفساد وذلك بأنه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل (قوله فنقل) أى ذلك البعض من الأغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهرى الأندلسى كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذى ذكره المصنف وهو كتاب الفصل فى الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كراسا فى الورق الكامل يردفيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الأشاعرة والماتريدية أئمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر وله كتاب كبير فى الفقه ينتصر فيه للظاهرية و يشنع فيه على الأئمة الأربعة لاسيما الامام المجمع على جلالته امامنا مالك ومازالت الأخيار تبتلى بالاشرار ورأيت من ذلك الكتاب جزءا ضخما قال الشاوى وقد وجدت لأبى محمد بن أبى زيد القيروانى كتابا فى رد هذا الكتاب الذى ألفه ابن حزم فى الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أى الناقل عن ابن حزم وانما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة ان قلت انه لايلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا اذ لايلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها قلت ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه فى مقام الموافقة والاستدلال (قوله التى لاتدخل تحت وهم) أى التى لايقبلها الوهم أى القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها و بعدم الذات العلية وثبوت الالوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى (قوله لو كان القصور جاء من ناحية القدرة) أى بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به وأما اذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلايتوهم عاقل) الانسب بما تقدم فلايتوهم متوهم فضلا عن عاقل (قوله وذكر الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى) هو الامام ابراهيم بن محمد الاسفرايينى بياء واحدة لابالهمزة كان فقيها عارفا متكلما أصوليا وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور (قوله ان أول الخ) فى بعض النسخ أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك ادريس وهذه النسخة ظاهرة فأول اسم أن وادريس خبرها أى أن أول شخص أخذ منه أى من كلامه هذا المبتدع ذلك ادريس وفى نسخة قصة ادريس وعليها فتجعل من واقعة على مالايعقل وفى الكلام حذف مضاف لاجل صحة الحمل أى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة ادريس وفى نسخة من قصة ادريس وعليها فمن زائدة أو المعنى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب ادريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشياعه التابعون له فى مقالته السابقة كبعض الأغبياء الناقلين عنه فيما تقدم ان قلت كيف ينقل الاسفرايينى عن ابن حزم مع أنه فى رتبة أشياخه لان الاسفرايينى مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة قلت الاسفرايينى وان مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه فى نحو اثنتين

الى تخليط عظيم لايبقى معه شىء من الايمان ولاشىء من العقليات أصلا وخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم أنه قال فى الملل والنحل انه تعالى قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التى لاتدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز انما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما اذا كان لعدم تعلق القدرة فلايتوهم عاقل ان هذا عجز وذكر الأستاذ أبو اسحق الاسفرايينى أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك

بحسب فهمهم الركيك من قصة ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس فى صورة آدم وهو يخيط و يقول فى كل دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله جاءه بقشرة بيضة فقال له أللّه تعالى يقدر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال له فى جوابه الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يروعن رسول الله ﷺ فقد ظهر وانتشر ظهورا لايرد قال وقد أخذ أبو الحسن الاشعرى من جواب ادريس عليه السلام أجوبة فى مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فلم يقل مايعقل فان الاجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون فى حيز واحد وان أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة و يجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا و يجعل الدنيا فيها فلعمرى الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه قال بعض المشايخ وانما لم يفصل ادريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت وهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله (ص) والعلم المتعلق

وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهرت فيها كتب ابن حزم ووصلت للاستاذ خصوصامع رياسة ابن حزم فانه كان متقلدا بالوزارة كأبيه فى الاندلس عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربعمائة (قوله بحسب فهمهم الركيك) انما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام ادريس على ظاهره اذ ظاهره أن الله قادر على ادخال الدنيا فى القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا هذا محال فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل وهذا دأبهم فى الظواهر فانهم يأخذون بها وان خالفت الادلة العقلية وأما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال انما قصد ادريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو يخيط) حال من ضمير جاء وقوله (٢) ويقول حال من ضمير يخيط فهى حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالا مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله فى كل دخلة الابرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الابرة ومرة عند خرجتها (قوله أللّه تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام (قوله احدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسرى وانما فعل به ذلك مع أن الانسب قطع لسانه لمجىء الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال اطفاء نور الايمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره (قوله وهذا) أى ماذكر من القصة (قوله فقد ظهر وانتشر) أى نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين اسلموا مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام (قوله قال) أى الأستاذ أبو اسحق (قوله فى مسائل كثيرة) أى مثل الله قادر على ادخال البلد فى حلقة الخاتم أو فى سم الخياط الخ (قوله فلم يقل مايعقل) أى فلم يسأل عن شىء معقول لأن الاجسام الخ (قوله فان الاجسام الكثيرة الخ) أشار الى أن المراد بالدنيا فى سؤال ابليس الاجسام الكثيرة وهذا أحد اطلاقاتها وقد تطلق على الفراغ الذى بين السماء والأرض وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون فى حيز واحد) أى مكان واحد يعنى صغيرا (قوله قدر القشرة) أى قدر جرم القشرة بحيث تدخل فى القشرة بأن تكون أقل منها والمراد ذاته يصغرها كلها بحيث ترد كلها لجوهر فرد لا أنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فلعمرى) أى فلحياتى والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم اذ الاكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهى عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشى (قوله متعنت) أى طالب عنت المسؤل ومشقته لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب (قوله وهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغى للمسؤل أن ينظر فى سؤال السائل فان كان مسترشدا أرشده و بين له مطلوبه وان كان متعنتا فانه لايفصح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت والافلا يجوز فى الشريعة المحمدية فعل ذلك الشخص مع أحد الا بحقه نعم ان كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فضلا عن عينه (قوله والعلم) أى اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الامور له أزلا فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحى قديم لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم ولا تجرى على قياسه الارادة لأن وجود الارادة مع عدم تعيينها لشىء لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفى العلم والارادة فان من لم يعين لا ختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله اه وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذى علمه الله فى الازل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق

(٢) (قوله و يقول حال) لايخفى أنها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

يعلمه فى ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال وذكر بعضهم أن للعلم تعلقين تنجيزى قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها ألا ترى أن علم الله بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه أنه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل اليه تعالى فى الأزل وذلك لأنه اذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذى عليه يكون ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائد على ما ثبت له فى الازل من الانكشاف وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجددا والتجدد انما هو فى المعلوم لا فى العلم والحاصل أن العلم واحد وليس له الا وجه واحد والتعبير بيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله فى الأول وحصوله فى الثانى مثلا اذا كنا فى الاحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهى قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون وبعده يعبر عنها بأنها كانت فالاختلاف فى الجمعة لا فى علمنا لها اذا علمت هذا فقول المصنف المتعلق أى أزلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم بذاته وسائر صفاته والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها اذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى لأنها توهم حصر ما وجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد (قوله الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف أى بجميع الأمور الواجبات الخ وانما لم يقدر ذلك المحذوف الاحكام ويكون اشارة الى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلى لأن العلم لا يختص تعلقه بالاحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة واعلم أن علمه بالاحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقى وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصورى وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول ما لم يكن حاصلا وهذا محال فى حقه تعالى بل علمه تعالى حضورى وقوله المتعلق بجميع الواجبات أى كذاته وصفاته وقوله والجائزات أى كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها وبعثة الرسل وقوله والمستحيلات أى كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك والا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس فى قولنا انه لا يعلم ثبوت ذلك نفى للعلم من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم باخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفى لتسمية الجهل علما لأن العلم ينكشف به الأمر على ما هو عليه فهو تابع للمعلوم فلا يدخل فيه شىء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل ولا يخرج عنه شىء بوجه الصواب والحق والا كان قصورا فى العلم باخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل والحاصل أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق ونفى تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال واذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولى يعلم الشىء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه حق ويعلم الباطل أنه باطل ويعلم الواجب أنه لا ينتفى والمستحيل أنه لا يثبت والممكن أنه ممكن وجميع ما يتطرق اليه من أوجه الجواز ويعلم أن الواقع منها الشىء الفلانى وأن غيره لم يقع ويعلم أنه متصف بالعشرين صفة وبكمالات لا نهاية لها ويعلم أنه ليس متصفا باضدادها وأنه لا زوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف باضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وما ماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم (قوله العلم هو صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا فى العلم هل يحد أولا فقال بعضهم انه لا يحد لظهوره لانه كاشف لغيره فهو غنى عن أن يظهره غيره وقال بعضهم انه لا يحد لعسره لانه لم يحد بحد الا نوزع فيه والقائلون انه يحد لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول قال ابن الحاجب أصح الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو الذى نقل عن ابن

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم هو صفة

ذكري ويقرب منه تعريف المصنف وقوله صفة جنس في التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف بها ما تتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التي لا تقتضي الانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتان تؤثران وللصفات التي لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ما هو أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لا يحتمل النقيض لأجل اخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا أو غير مطابق لان متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لا يحتمل أي لا يحتمل ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه وقوله بوجه من الوجوه أي لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك وأشار بهذا الى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات فالعالم بالشيء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولا تشكيك مشكك لأجل الثبات وقوله لا يحتمل النقيض أي عند العالم أما عند غيره فلا اذ كثيرا ما يعلم الانسان شيئا ويتردد فيه غيره أو ينفيه (قوله ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التميز والاتضاح لا يقال ان التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف لان الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لا يناسب علم الله لانا نقول الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان ولا دلالة لها عليه فكأنه قيل صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به كذا قيل وأنت خبير بأن الفعل هنا وان كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف الا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث ايضاح بعد خفاء وهذا وان ناسب العلم الحادث لا يناسب علم الله لأن علم الباري منزه عن ذلك فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء وأورد على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر وأجيب بأن المراد بقوله ما تتعلق به أي المذكور سابقا في المتن وحينئذ فلا يدخل السمع والبصر أو بأنه لا ضرر في شمول التعريف لهما لانهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قد مشى على ذلك القول ولا يقال يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل لان مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لان استخراج الجزئيات من الكليات عسير والجهل في هذا العلم خطره كبير على أنه يمكن أن المصنف مر في المتن على قول وفي الشرح على قول آخر والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لا يرجعان للعلم باتفاق وينكشف بهما بعض ما ينكشف بالعلم وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للاشعري وغيره من أهل الحق فشمول التعريف لهما مبني على القول الاول ثم ان قوله ينكشف بها ما تتعلق به مراده أن ينكشف بها لمن قامت به الأمور التي تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه فاندفع ما يقال ان التعريف المذكور صادق بالكلام اذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المدلول مع أنه لا يسمى علما والدليل على هذا المراد الاتيان بباء السببية في قوله ينكشف بها فانها تدل على أن الصفة سبب وعلة في الانكشاف والعلة انما توجب الحكم لمن قامت به وأنت خبير بأن صريح هذا الجواب أن المتكلم لا ينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح اذ المولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لا نهاية لها وتنكشف له منه فالاولى أن يقال ان مراد المصنف بقوله ينكشف بها ما تتعلق به أي لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ما تتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه وبهذا الجواب الذي أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للانسان فان كلا منهما صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المعرف ولا يسميان علما وذلك لان الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع

ينكشف بها ،

(قوله ماتعلق به) أى وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث فان قلت لم قال ينكشف بها ماتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه فى القدرة والارادة وحينئذ يكون فى التعريف خفاء قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولا ضرر فى اجتماعها فى التعريف فلا نه رسم وأما قولك وحينئذ يكون فى التعريف خفاء فجوابه أن الخفاء القادح فى التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذى هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات اذ هو رسم كما تقدم وخفاء المتعلق لايضر (قوله فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم انه لايلزم من مجرد التعلق ايضاح جميع تلك الأمور (قوله لعلمه تعالى) اللام اما للتعليل وفى الكلام حذف أى منكشفة لذاته لأجل علمه أو للتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أى وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا والثلاثة مترادفة وذلك لانه يلزم عليها سبق الجهل و يطلق الاكتسابى أيضا على ماحصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وابصار وكما لايقال لعلم المولى انه نظرى لايقال له أيضا انه بديهى لأنه من بده الأمر النفس اذا أتاها بغتة وهو حادث يسبقه الجهل ولا ضرورى وهو ظاهر ان فسر بما قارنه ضرورة حاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك أما ان فسر بما لايتوقف على دليل فهو صحيح فى حقه تعالى الا أن اللفظ لايطلق لئلا يوهم المعنى الاول (قوله لايمكن أن تكون) أى تكون تلك الامور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية أو العلم أو الايضاح على أنه بالياء التحتية (قوله فى نفس الامر) قيل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر نفس الشىء فالأمر هو الشىء ومعنى كون الشىء موجودا فى نفس الامر أنه موجود فى حد ذاته أى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهى لاتتعلق بشىء) اعترض بأن الشىء يختص بالموجود عند أهل هذا الفن وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لانهم استقروا كالاته تعالى فلم يجدوا منها مايتعلق بالمعدوم دون الموجود فكان الاولى أن يقول وهى لاتتعلق أصلا أو يبدل شيئا بأمر فيقول وهى لاتتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم وقد أجيب عنه بأن المراد بالشىء مدلوله اللغوى وهو المفهوم فكأنه قال لاتتعلق بمفهوم وهو يعم الموجود والمعدوم (قوله الحياة صفة الخ) أى الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما فصفة جنس وتصحح ومابعده فصل مخرج لغيره من الصفات (قوله تصحح) أى تجوز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه والتجويز عدم الاستحالة أى انه عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالادراك فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فيجعل الاتصاف بالادراك عند وجود الحياة بمعنى المستوى بالنسبة لنا وبمعنى الواجب فى حق القديم والحاصل أن تصحح الواقعة فى التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك أزلا وأبدا لان كل ماصح فى حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالادراك كما اذا كنا فى حالة الصحو وأما فى حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة انما توجب حكمها لمن قامت به لا لاخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالادراك) انما قال أن يتصف بالادراك ولم يقل أن يدرك لان الذى من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل قوله الادراك العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به فان قلت مقتضى التعريف أن الحياة ليست شرطا فى غير الادراك من

ماتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات الى آخره أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون فى نفس الأمر على خلاف ماعلمه عزوجل (ص) والحياة وهى لاتتعلق بشىء (ش) الحياة صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالادراك ومعنى كونها لاتتعلق بشىء أنها

الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط فى الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا فى القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها وأجيب بأن ذكر الادراك فى التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهى شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لأن الادراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلا يكون ذكره فى التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو مشهور عند جمهور الأصوليين سلمنا أن له مفهوما وأنه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وذلك لأن الادراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهى ملزومة له وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم (قوله لا تقتضى) أى لا تستلزم (قوله بعد قيامه بمحله يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج اذ لا ترتيب فى الخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلا منهما أزلى أما قيامها بمحلها فظاهر وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لا تنجيزى حادث على الحق وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك فالاولى أن يفسر بالاستلزام وان كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أى من طلب الملزوم للازمه فرجع الأمر الى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام (قوله لجميع صفات المعانى) أى القديمة أما المعانى الحادثة فمنها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد (قوله سوى الحياة) أى وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى (قوله نفسى لتلك الصفات) أى فلا توجد تلك الصفات فى الخارج بدونه وحينئذ فهو واجب أزلى وقوله كما أن قيامها بالذات نفسى أى لأن تلك الصفات لا توجد فى الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعرى ويشكل بنفيه الأحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى وأنه من النسب والاضافات وقيل انه من مواقف العقول أى لا يعلمه الا الله وقيل ان التعلق صفة وجودية ورد بلزوم قيام المعنى بالمعنى ثم ان التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج أزلا وأبدا والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ما يأتى ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) اعلم أن لهما ثلاثة تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولا يلزم على تأخر التنجيزى الحادث بالنسبة لها وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان الا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودها عمى ولا صمم بالنسبة اليها بخلاف العلم فانه يتعلق بكل موجود وكل معدوم فاثبات التنجيزى الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما فى الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم فقوله المتعلقان أى تعلقا تنجيزيا وصلوحيا قديمين وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر المصنف هنا حيث قال المتعلقان وأنث سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أى حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره ويبصر ببصره أى وينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه وخرجت بقوله الموجودات الأمور العدمية كالسلوب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها ان قلت اذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغنى عن الآخر وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفى قوله المتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصها ببعض الموجودات

لا تقتضى أمرا زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هى التى تقتضى أمرا زائدا على ذلك ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا القدرة والارادة ونحوهما وبالجملة فجميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة لزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسى لها أيضا (ص) والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات

فيختص السمع بالأصوات والبصر بالاجرام والاعراض قياسا للغائب على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين أحدهما للسمع والآخر للبصر فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين وقوله في كل من التعريفين صفة جنس في التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر ان كان التعريف للسمع وماعدا صفة السمع ان كان التعريف للبصر وقوله الشيء أي الموجود فصل أخرج به العلم اذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم واخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم والا فالقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه في الاتضاح أي اتضاحا تاما كالاتضاح في العلم وانما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لأن القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك مناف لذلك لأن الحد لا يقبل الا أفراد المحدود كما هو معلوم فان قلت ان تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما في الخاصة وهي انكشاف جميع الموجودات بهما وحينئذ فكل واحد منهما داخل في تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا قلت ماذكرته من دخول كل في تعريف الآخر مسلم والعذر في عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما في الصفة والخاصة والعقل حيث لم يدرك الكنه التجأ الى السمع والسمع انما دل على مجرد اثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعاني كالقدرة والارادة ونحوهما لا تمييز أحدهما عن الآخر والأقدمون من المناطقة لا يشترطون في التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالأعم (قوله الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال اذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وان شاركا العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضي أنه يتضح بهما ما لم يتضح بالعلم كما في حق الشاهد مع أن علم البارى لا يخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف في الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أي التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم في الشاهد أي فيما نشاهده من الخلق فان العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر وهذه الجملة التي في المعنى كالعلة لنفي العينية وفيها اشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم والى هذا المعنى وما قبله أشار في الكبرى بقوله ولا يستغنى بكونه عليما عن كونه سميعا وبصيرا لما نجده من الفرق الضرورى بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل لا يقال قوله وذلك معلوم في الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح لأنا نقول انما أتى بهذا تقريبا للفهم لا اثباتا للحكم حتى يرد اهـ (قوله ضرورة) أي حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أي وجوب أو ضروريا أي واجبا لا يقبل الانتفاء (قوله الا جزئيا) أي بحيث يقال بعض ما يتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق) أي ويلزم منه المخالفة في الحقيقة وان اشتركا في أن كلا صفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالفة في الحقيقة للمخالفة في التعلق أن عموم التعلق في سمعه وبصره

(ش) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم الا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم في الشاهد ضرورة ومتعلقها أخص من متعلق العلم فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيا ونبه بقوله بجميع الموجودات على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق

واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فانه لا يجب لهما عموم التعلق والمثلان لا يختلفان فيما يجب (قوله اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات) أى ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الاصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولا صوت وقوله وهى الاصوات الضمير لبعض الموجودات وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه (قوله على وجه مخصوص) خبر لمبتدا محذوف أى ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوفة أى ويكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسر) هذا بيان للوجه المخصوص وقوله جدا يرجع لكل من البعد والاسرار فان كان هناك بعد أو اسرار كان ذلك مانعا من سماعها ولا يتقيد سماع الصوت بكونه فى جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا بخلاف المرئى فان ابصاره مشروط بكونه فى جهة الأمام (قوله وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم ابصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بابصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق ولا يقال ان عدم الابصار لمانع والا لزم التسلسل وذلك لأن المانع موجود يصح أن يرى فيكون المانع من ابصارنا له مانع آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل ان استمرت سلسلة الموانع أو الدور ان كان المانع من ابصارنا المانع الأخير المانع الأول ان قلت ان عدم ابصارنا للبعض المانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل فى الموانع قلت لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولا يجوز أن يرى وهذا يقدح فى طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولا يرى لكون المنع صفة نفسية له وان فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به ويراه غيره فصار مرئيا فى الجملة فلم يقدح فى طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لا تختلف ولا تتخلف واعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالاصوات وبصرنا بالاجسام وألوانها وأكوانها أمر عادى فقط لا عقلى والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة ويتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر أو يتعلق كل منهما بكل موجود لأن المصحح للادراك هو الوجود (قوله وهى الاجسام) جمع جسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر وهو المتحيز القابل للقسمة وقضيته أن الجوهر الفرد لا يرى وهو كذلك أى لا يرى بحسب العادة وما ذكره الشارح من أن المرئى هو الاجسام والألوان معا لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئى الألوان فقط (قوله وأكوانها) الأكوان عندهم أربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة الأمور موجودة وأنها ترى والذى عليه المحققون أن الذى يرى من هذه الأربعة الحركة والسكون وأما الاجتماع والافتراق فأمر ان اعتباريان لا وجود لهما فلا يريان فالمرئى الجسمان المجتمعان أو المفترقان لا نفس اجتماعهما أو افتراقهما فان قلت الحركة قد فسرت بأنها السكون الأول فى الحيز الثانى والسكون بانه السكون الثانى فى الحيز الأول فقد فسرا بالسكون كما فسر به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودتين دون الاجتماع والافتراق قلت السكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون ومنه ما لم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق والمراد بالسكون الحصول كذا قرره شيخنا (قوله فى جهة مخصوصة) أى وهى جهة الأمام (قوله وعلى صفة مخصوصة) أى من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا فالبعد والقرب جدا مانعان من الابصار للاجسام وألوانها (قوله فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا) لكن تعلقهما بالقديم تعلق تنجيزى قديم وبالحادث تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث كما مر (قوله فى أزله ذاته) تنازعهما كل من يسمع

اذ سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاصوات فى جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جدا وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الاجسام وألوانها وأكوانها فى جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة وأما سمع مولانا جل وعز وبصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع جل وعز ويرى فى أزله ذاته العلية

ويرى والأزل هو عدم الأولية وحينئذ فالظرفية مجازية (قوله وجميع صفاته الوجودية) أى لا الأحوال ولا الأمور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده (قوله مع ذلك) أى مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية فى الأزل ذوات الكائنات والحاصل أنه تعالى فى الأزل سامع ورأء لذاته وصفاته وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها قال بعضهم جاء يهودى الى أشبيلية من على مسافة عشرة أيام الى أبى عبد الله محمد بن الخليل وذكر اليهودى أنه ما جاء الا لأجل مسئلة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودى أتقولون ان البارى قديم فقال له الشيخ المذكور نعم فقال سمعه قديم فقال الشيخ نعم قال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودى وقبل يده فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهى أن رؤية الله تعالى قديمة أى ببصره وتعلق فى الأزل بذاته وصفاته القديمة (قوله فيما لا يزال) هو ما قابل الأزل ومبدؤه خفى تقف عنده العقول فلا يعلمه الا الله (قوله كانت من قبيل الاصوات) أى كانت الكائنات من قبيل الاصوات أو غيرها وقوله أجساما أى كان غير الاصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالاضواء (قوله والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته الى ستة أنواع وذلك لأنه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمر وباعتبار دلالته على طلب الترك نهى وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبر وباعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار وباعتبار دلالته على ثواب مستقبل وعد وباعتبار دلالته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه لهذه الانواع اعتبارى كما علمت لا حقيقى واذا علمت ذلك فاعلم أن الكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته فى الأزل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب كما تقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى وهو طلب الفعل من الأول وطلب الترك من الثانى وصلوحى قديم وهو صلاحيته فى الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ذكر العام بعده وانما كان الصوت أعم من الحرف لان الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس فى مخرج من مخارج الحروف أو فى غير ذلك الا أنه ان انحبس فى مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وان انحبس فى غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط (قوله ويتعلق الخ) انما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال فى القدرة والارادة والسمع والبصر المتعلقان وفى العلم المتعلق تفننا وأشار المصنف بهذا الى أن الكلام مساو للعلم فى المتعلق بالفتح لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى عالم فى الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وان تساويا فى المتعلق الا أنهما مختلفان فى التعلق لأن تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمان من قوله أنا الله لا اله الا أنا ويفهم منه أنهما واجبتان لا يقبل واحد منهما الانتفاء ويفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ويفهم منه الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون فان قلت ما ذكره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم اذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها (ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات (ش) كلام الله تعالى

الشيء الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه ومانهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهي بعدم وقوعه وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كإيمان أبي لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا للعلم دون الأمر وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام فالجواب ان الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصرا في تعلق الأمر فكلامه تعالى وان كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الأزلي بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام في تعلق الأمر والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الأمر (قوله القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنى الألفاظ التي نقرؤها فانه ليس صفة أزلية الخ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتي (قوله صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه اذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت فكان الاولى أن يزيد في التعريف دالة على جميع الأمور لأجل اخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) أي المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى أبكم أو معها (قوله وما في معناه) أي وما هو ملتبس بمعناه أي بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما في معنى العدم وانما جعل السكوت في معنى العدم لان السكوت عدم مقيد لانه ترك التكلم مع القدرة عليه واذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ولا انه بعدما كلمه سكت وانما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعيض) أي ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض أي لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فانه ذو أجزاء فقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الاول زيد والثاني قائم كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشي معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شيء أو يكون شيء بعضا منه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد بهما لازمهما وهو التقدم والتأخر لانه هو الذي من صفات الكلام أي ان كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أي بخلاف كلامنا فانه يقبل ذلك فاذا قلت زيد قائم وعمرو جالس فالجملة الأولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الأولى ثم ان نفي قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفي تبعضه أي نفي كونه ذا أبعاض وأجزاء فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم (قوله أي دال) أشار بذلك الى أن تعلقه تعلق دلالة (قوله التي لا نهاية لها) أي في نفس الامر والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى (قوله وهو الذي عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضي أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعي المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة وأجيب بأن النظم الطبيعي لما كان دالا على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية اذ قد تعورف ان الدال على شيء دال على ما دعليه ذلك الشيء فان أريد الدلالة العقلية قدر مضاف في الكلام فقوله وهو الذي عبر عنه أي عن مدلوله (قوله بالنظم) أي بالكلام المنظوم أي المرتب (قوله المعجز) أي الذي أعجز البلغاء والفصحاء عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه وسبب ذلك أن معجزة كل نبي كانت من جنس ما هو مشتهر في زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين في زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا تأ كل غيره المعجز ذلك للسحرة وعيسى لما كان في زمن كثر فيه الأطباء كانت معجزته ابراء الأكمه والأبرص واحياء الموتى المعجز ذلك لهم وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثر في زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالاتيان ولو بمثل أقصر سورة

القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم وما في معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لا نهاية لها وهو الذي عبر عنه بالنظم المعجز

المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه عزوجل فيه بحسب الدلالة لا بالحلول ويسميان قرآنا أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز فليس لاحد أن يخوض فى الكنه بعد معرفته مايجب لذاته تعالى ولصفاته وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسى فى الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام فى الحروف والأصوات لايفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه تعالى وجل عن أن يكون له شريك فى ذاته أو صفاته أو أفعاله وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى وكلامنا النفسى أعراض

منه (قوله المسمى) أى النظم وقوله أيضا أى كما تسمى الصفة (قوله حقيقة لغوية) أى فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة اطلاقا حقيقيا لوضعه له فى اللغة (قوله لوجود الخ) اعترض بأن الحقيقة لاتحتاج لعلاقة وانما يحتاج لها المجاز فلاحاجة لقوله لوجود الخ وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس اشارة للعلاقة وانه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضى أن الاطلاق مجازفينا فى قوله أولا حقيقة لغوية وحاصله انه انما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ماتقدم من ارادة الدلالة العرفية أو العقلية أو انه علة لوجه اضافته لله على كل تقدير أى سواء قلنا انه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من النبى (قوله بحسب الدلالة لابالحلول) أشار بهذا الى أن وجود الشئ فى الشئ اما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد فى المسجد واما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى فى اللفظ وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة فى النظم المعجز من هذا القبيل فمعنى وجود الصفة فى النظم انه دال عليها أو على ماتدل عليه لا أنها حالة فيه لان القديم لايحل فى مكان والالزم الحدوث وكما لايقال ان كلام الله حال فى اللفظ المعجز لايقال كلام الله حال فى لسان أو قلب أو مصحف وان أريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله ويسميان) أى الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله قرآنا أيضا) أى كما يسميان بكلام الله (قوله محجوب عن العقل الخ) أى عن كل عقل حتى عن عقول الرسل أى وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم ثم ان المحجوب عنه حقيقة هو النفس لانها هى التى شأنها ادراك الأمور وانما أسند الحجب للعقل لكونه آلة فى ادراكها وبالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالى لاتدركه الأبصار أى لاتدركه على وجه الاحاطة به (قوله بعد معرفته مايجب الخ) وأماقبل تلك المعرفة فلايتوهم فيه الخوض فى الكنه حتى ينفى (قوله ومايوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل) أى لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسى والمراد بالتمثيل التشبيه وحاصله أن المعتزلة يقولون ان الكلام لا يكون الا حروفا وأصواتا وحينئذ فلايتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولاصوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك أى ليس بحرف ولاصوت وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك انهما متماثلان فى الحقيقة بل هما متباينان لان كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسى حادث مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه فى أن كلا منهما ليس بحرف ولاصوت وان تباينا فى الحقيقة ان قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لان المعتزلة ينكرون تسمية مايجده الانسان فى نفسه كلاما ويردون ذلك للارادة او للعلم بنظم الصيغة وانها خواطر قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لاطلاق العرب عليه كلاما قال الأخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم (قوله ومايوجد) مبتدأ خبره لايفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض فى الصفات وتقولون انه لايعلم كنهها الا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسى فأجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة فى الصفة السلبية وهى كون كل ليس بحرف ولاصوت لافى الصفة والحقيقة اذ حقيقتهما متباينة (قوله فى الشاهد) أى الكائن فيما نشاهده من المخلوقات (قوله وكلامنا النفسى) أى والحال أن كلامنا النفسى والمراد به الكلام الذى يجريه الانسان على قلبه وليس المراد به القرآن المخزون فى الحافظة لان

هذا

حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرو البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي فمن توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق وانما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولاصوت واذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما الافي هذه الصفة السلبية وهي ان كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك العلام. وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني وحاصلها أنها تنقسم الى أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشيء وهو الحياة وقسم يتعلق

هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للاعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم ان قلنا بنفي الاحوال وأما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودي أو الثبوتي وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الأمر الاعتباري (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر لأن الكلام انما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم (قوله وطرو البعض) أي بأن تجري على قلبك زيد قائم ثم تجري عليه عمرو جالس فقد انعدم الأول بطرو الثاني (قوله ويترتب) عطف على اعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيئا فشيئا وينعدم الأول بحصول الثاني وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجود الخ) أي ووجود هذه المذكورات في الكلام النفسي مثل وجودها في الكلام اللفظي (قوله فمن توهم ذلك) أي المماثلة بينهما في الكنه (قوله الحشوية) بسكون الشين نسبة للحشو لأنهم يقولون في القرآن كلام حشو لا معنى له و بفتحها نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري حين تكلموا معه وهم في أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي جانبها وقوله فليس بينه وبين الحشوية فرق أي من جهة القول أن صفة الكلام حادثة وان كان الحشوية يقولون ان الكلام حروف وأصوات والكلام النفسي المشبه لكلام الله خال عن الحروف والاصوات (قوله فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون أن ما في النفس يسمى كلاما وردوه للارادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وانما يظهر الرد عليهم باقامة الدليل على ثبوته لكن العذر لأهل السنة ان دعوى المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وان لم يسلموه (قوله الا في هذه الصفة السلبية) هذا حصر اضافي أي لا في الكنه وانما قلنا ان الحصر اضافي لاشتراكهما أيضا في الاحتياج لمحل يقومان به (قوله كل المباينة) أي مباينة تامة وذلك لأن لوازمهما متباينة فان من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا والتباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات وأشار بهذا الى أن المباينة مقولة بالتشكيك فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) أي عقول فشبه العقول بالاقدام واستعار الاقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلام) أي كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته والا فعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل ان علمه متعدد بتعدد معلوماته (قوله وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني) فائدة الاخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني على الوجه الآتي وقوله ما عد بالبناء للفاعل أو المفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لاقرب مذكور وهو صفات المعاني و يحتمل على بعد عوده على العقيدة أي محصل ما في العقيدة وقوله انها أي المعاني (قوله تنقسم الى أربعة أقسام) أي باعتبار التعلق وعدمه فالذي لا يتعلق الحياة والذي يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلي وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام الأول العلم والكلام والثاني القدرة والارادة والثالث السمع والبصر (قوله لا يتعلق بشيء) أي بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها ايضاح الصفات و بيان تغايرها لأن اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات في الحقيقة وحاصل ما في المقام أن تقول ان الحياة لا تتعلق بشيء فيبقى من صفات المعاني ستة مضروبة في خمسة وهي الباقية بعد أي واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيرها فالحاصل ثلاثون والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة اذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين يبقى ثلاثة التساوي والعموم والخصوص المطلق والوجهي والحاصل من ضرب ثلاثة في ثلاثين تسعون وفي بعضها تكرار والخالي عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام وأعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام و بين متعلق القدرة والارادة و بين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب ذات مولانا جل وعز وصفاته ويشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وانما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يعد معها الصفة الثامنة وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوها من الكيفيات

تطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكي اليه اه يس (قوله بالممكنات فقط) أي سواء كانت ذواتا أو صفات (قوله بجميع الموجودات) أي واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم عدم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع والمحمول والنسبة وليس كذلك بل علمه تعالى كما تنكشف به الاحكام تنكشف به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي و بمتعلقاته لكان أحسن (قوله في التعلق) أي باعتبار التعلق وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكان الأولى أن يقول في المتعلق أي باعتبار المتعلق وذلك لأن العموم انما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فانه اما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة تعلق به العلم ولا ينعكس الا جزئيات بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة (قوله و بين متعلق السمع والبصر) الأولى حذف بين من هنا لأن بين الأولى مغنية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أي فتنفرد القدرة والارادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم فان القدرة والارادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للارادة فان شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا وان شاء قطع عدمه بها فيوجد والمراد بالممكن المعدوم أي في حالة اخراجه من العدم ولا يتعلق به السمع والبصر لأنهما انما يتعلقان بالموجودات (قوله ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أي وينفرد السمع والبصر عن القدرة والارادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والارادة لأنهما انما يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود الممكن) أي فانه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والارادة تعلقتا به ان قلت تعلق القدرة والارادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لانهما ان تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل وان تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسئلة من كونه موجودا أي مستمر الوجود قلت انهما يتعلقان به تعلق قبضة فان شاء المولى أبقى وجوده بهما وان شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل (قوله وهي ادراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوها) كالنعومة والخشونة واللبونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة أنه ادراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى أنها ثلاثة ادراكات ادراك يتعلق بالمذوقات وادراك يتعلق بالمشمومات وادراك يتعلق بالملموسات فجعلها الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فالادراك المتعلق بالمذوقات كادراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان وادراك المشمومات كادراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الانف وادراك الملموسات كادراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد اذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الادراك المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن بغير اتصال فادراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء وكذا يقال في ادراك حلاوة السكر وادراك رائحة المسك مثلا والحاصل أن ادراكنا يتوقف على اتصال و يصاحبه لذة أو ايلام وادراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا ايلام فليس ادراكه كادراكنا و بعضهم

يقول

يقول ليس له ادراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة وقيل بالوقف وهو الأصح فجملة الأقوال ثلاثة ولو جود هذا الخلاف في الادراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح (قوله التي تستدعي) أي تقتضي بحسب العادة اتصالات أي بالمذوقات والمسموعات والملموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا الا اذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه على اللسان لا ان وضع على اليد فلا تدركها عادة وان جاز عقلا فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال (قوله لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة) علة لقوله لم يعدكما يشعر به قوله فلأجل ماوقع الخ ويحتمل أنه علة لقوله واعا اقتصر ويمكن أن يكون من باب التنازع ان قلت ان السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما فقد قيل انهما نوعان من العلم وانه يغني عنهما فكان الاولى في التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما أجيب بأن المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أي الخلاف القوي بخلاف الخلاف في السمع والبصر فان القول بردهما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها) أي بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فانه لا يدرك تلك الأمور الا باتصاله بهما بأن يضع هذه الأمور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كامر (قوله ولا تكيف) أي ولا تتصف الذات العلية بلذة عند ادراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف بالألم عند ادراك مرارة الصبر مثلا (قوله من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند ادراك المشمومات والمذوقات والملموسات (قوله ونحوهما) أي كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد والحاصل أن الشخص منا اذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافي ماتقدم وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الادراك نقول انه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات وماهنا يقتضي أن صفة الادراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا كان ذلك المسموع والمبصر قديما أو حادثا حتى انه يدرك ذاته وصفاته بهذا الادراك وأجيب بأن هذا اشارة لطريقة ثانية والحاصل أن المسئلة ذات أقوال ثلاثة الأول أنها ادراكات ثلاثة كل واحد يتعلق بشيء خاص وقيل انه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل انه ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلوحي قديم وتنجيزي حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا تنجيزي حادث وصلاحيته في الأزل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحي قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أي انكشافهما به تنجيزي قديم وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزي حادث وصلوحي قديم (قوله لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضي الجزم بعدم ثبوته لا الوقف فكان الاولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد والحاصل أن المنتج للتوقف النظر لمجموع الأمرين عدم وروده وثبوته في الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الادراك في الشاهد لقيل بثبوته لان مالم يثبت للغائب وثبت للشاهد فانه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله لعدم ورود السمع به) أي باتصافه تعالى بالادراك في مقام يقتضي تعلقه بمطعوم أو مشموم أو ملموس وأما وصفه بالادراك في مقام يقتضي علمه وابصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير (قوله على المجمع عليه) أي على ماانعقد عليه اجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة اذ لا ينعقد اجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من المتكلمين يقولون بنفي هذه السبعة المعاني بل يقولون انه قادر بذاته عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته الا أن يقال مراده المجمع

التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة هل هي في حقه تعالى ترجع الى العلم أم هي زائدة على العلم ويكون ادراكه تعالى لتلك الأمور بادراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تكيف الذات العلية بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الادراك من اللذات والآلام ونحوهما ويتعلق هذا الادراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه جل وعز وبصره والذي اختاره بعض المحققين في هذا الادراك الوقف لعدم ورود السمع به فلأجل ماوقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده في صفات المعاني واقتصرنا على المجمع عليه وبالله تعالى التوفيق

عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لأنها كلها قديمة بل للترتيب الاخبارى قال بعضهم الاولى أن يقال ان تأخير المعنوية عن المعانى لكونها مترتبة عليها فى التعقل اذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتبها عليها فى التعقل لا يقتضى المهلة بينهما لأن كلا منهما قديم وحينئذ فثم بمعنى الواو وانما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعانى فى التعقل وأما قول بعضهم ان ثم للترتيب الرتبى لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعانى اذ رتبة المعنوية الثبوت فقط و رتبة المعانى الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية فى رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفضولة تعالت صفات ربنا عن كل ذلك بل كل من المعانى والمعنوية بالغ أكمل الشرف فلا تفاوت فى صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه وهذا أى عدم التفاوت باعتبار ذاتها نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما فى ذلك من اساءة الأدب ولا يصح أن يقال انه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعانى لأن هذا انما يصح فى السلوب لأنها عدمية والعدمى ليس بصفة حقيقة على ما قيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فانه قريب من الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى لا على ما قبله وهو قوله فمما يجب لمولانا عشرون صفة لأن محل كون الصحيح أن العطف على الأول عند تكرار المعاطيف ما لم يكن العطف بحرف مرتب ولأن المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات أو لأن المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الأمران اثبات التاء وحذفها (قوله معنوية) نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى للقاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك * والواحد اذكر ناسبا للجمع * فاندفع ما يقال كان الاولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لانه نسبة للمعانى وانما نسبت هذه السبعة للمعانى لكونها تابعة لها فى التعقل (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بأن المقصود افادة لزوم المعنوية للمعانى فكان الأحسن أن يقول وهى لازمة الا أن يقال انه عبر بالملازمة اشارة الى أن المعنوية لازم مساو للمعانى لا أنه أعم منها ثم اعلم أن التحقيق نفى هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الأحوال واذا كان كذلك فكان الاولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف فيه فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر فالجواب أن الكافر انما هو نافيها المثبت لضدها كالنافى لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافى لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلا بذاته فلا ضرر فى ذلك وأما صفات المعانى فنفى زيادتها على الذات مع اثبات أحكامها لها موجب للفسق فقط وأما نفيها مع اثبات أضدادها فهو كفر (قوله فرع الاتصاف الخ) أى فرع فى التعقل لأنها أوجدتها والا كانت حادثة ولا قائل به والاولى أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة فى المتن وفى الشرح وكأنه قال لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الأولى (قوله فان اتصاف محل من المحال) أى ذات من الذوات (قوله لا يصح الا اذا قام به العلم الخ) أى لأن الصفة انما توجب حكما لمن قامت به والحاصل أن اتصاف محل بالمعانى يوجب اتصافه بالمعنوية لان الاولى ملزومة والثانية لازمة (قوله فصارت) أى فبسبب ما قررناه صارت الخ (قوله أى ملزومة لها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم بمعنى كون المعانى عللا للمعنوية أن المعانى ملزومة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون المعانى عللا فى المعنوية انها أوجدتها (قوله فلهذا) أى فلأجل كون المعنوية لازمة والمعانى ملزومة أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعانى نسبت هذه أى المعنوية الى تلك أى المعانى التى هى جمع لكن

(ص) ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الاولى (ش) انما سميت هذه الصفات معنوية لان الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الاولى فان اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح الا اذا قام به العلم أو القدرة وقس على هذا فصارت السبع الاولى وهى صفات المعانى عللا لهذه أى ملزومة لها فلهذا نسبت هذه الى تلك فقيل فيها صفات معنوية

القاعدة أنه اذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كما مر (قوله ولهذا) أي لأجل الملزومية المتقدمة أو لأجل التعرف المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الاولى وليس معنى قوله ولهذا أي لأجل نسبتها للمعاني الذي هو أقرب مذكور (قوله نسبت الى المعنى) أي الذي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الألف) ان قلت ان الالف في المعنى بدل عن الياء بدليل قوله في التثنية معنيان فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال معنية قلت رجوع الألف لأصلها وعدم ابدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث يا آت مع كسر احداها وهذا موجب للثقل (قوله وهي كونه تعالى قادرا الخ) أي فالكونية المذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان احداهما وجودية وهي القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا وهكذا يقال في الباقي واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف انما هو في معنى قيامها بالذات العلية كما يأتي فمن قال بنفي الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم أي انها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم (قوله رتبها) أي ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا فاللزوم علة في الترتيب محسن له لا موجب له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتطلق على نفس الأمر فيقال في الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أي في نفس الأمر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الاول أن استعمال لفظ صفة في المعنوية استعمال اللفظ فيما وضع له لان الصفة حقيقة في الوصف الوجودي والثبوتي على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتباري الا مجازا وكذا اطلاقها على الأمر السلبي مجاز على الأصح وقيل انه حقيقة وعلى الثاني انه موافق لما في نفس الأمر (قوله ثبوتية) أي منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلي وانما نسبت للثبوت لانها ثابتة في خارج الذهن وهو معنى ثبوتها في نفسها (قوله ليست بموجودة) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله ولا معدومة) أي في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم (قوله تقوم بموجود) أي كالذات العلية وكذوا تنا ولا يعقل قيامها بثابت لانها تابعة للمعاني الموجودة وهي لا تقوم الا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل (قوله على هذا) أي على القول بثبوت الأحوال (قوله ثابتة) أي في نفسها (قوله وأما ان قلنا بنفي الأحوال) أي مطلقا نفسية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) أي المعنوية فعبارة أي فعبر بها عن قيام المعاني بالذات وأما الوجود فعين الذات وعلى هذا القول فالذي يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الخمسة السلبية والمعاني السبعة وأما الكون قادرا الخ وان وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده الا أنها ليست بصفات لان قيام المعاني بالذات أمر اعتباري والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) أي عن قيام المعاني بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن) أي بحيث يقال انها قائمة بالذات وهذا لا ينافي أنها أمر اعتباري ثابت في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالامكان والحدوث وان كان ثبوتها أضعف من ثبوت الاحوال على القول بها فالأحوال صفة قارة في الذات بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر فانه غير قار في الذات وهناك أمر اعتباري لا ثبوت له بنفسه بل انما يثبت باعتبار المعتبر فالأمر الاعتباري ينقسم

ولهذا كانت هذه سبعا مثل الاولى فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب نسبت الى المعنى والواو فيها بدل من الالف التي في المعنى (ص) وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا و بصيرا ومتكلما (ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني رتبها على حسب ترتيب تلك فكونه تعالى قادرا لازم للصفة الأولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه مريدا لازم للارادة القائمة بذاته تعالى وهكذا الى آخرها واعلم أن عدهم لهذه السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة ان قلنا بصفات الأحوال وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما ان قلنا بنفي الاحوال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعري فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات انما هو السبع الأولى التي هي صفات المعاني أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا ان لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن

قسمين قسم له تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة فى الذات بخلاف السكون عالما على أنه حال فانه راسخ فى الذات وقسم لاتحقق له الا فى الذهن مثال الثانى أن تعتقد الكريم بخيلا فبخله لاثبوت له الا باعتبار المعتبر بقى شىء آخر وهو أن التعلق انما هو للمعانى وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعانى وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة) أى ومن جملة مايستحيل فى حقه تعالى وهو خبر مقدم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسين والتاء للطلب أى ومن جملة ماطلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله و ينفى عنه عشرين صفة واطلاق الصفة على المستحيل مجاز لانه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لان الصفة كما صرحوا به مالا يقوم بذاته وصرحوا بأن زيدا يتصف بالعمى وان لم يكن العمى فى نفسه موجودا فى الخارج وتقدم أن القدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بأنه سلبى اهـ و بالجملة فاطلاق الصفة على الأمر العدمى قيل انه مجاز وقيل انه حقيقة قال السكتانى وجعل السين والتاء للطالب بعيد لان الطلب الذى تدل عليه السين والتاء انما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وماهنا ليس كذلك اذ ليس المعنى ومما يطلب المكلف احالته ونفيه عن الله بل المراد ومن جملة ماطلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذى يظهر أن السين والتاء هنا للمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وحينئذ فالمعنى ومن جملة مايقبل الاحالة والنفى عن الله عشرون صفة وعبر بمن التبعيضية اشارة الى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لان المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالى لا تتناهى فكذلك أضدادها لكن ما نصب لنا عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها و بمعرفة أضدادها تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا عقليا ولا نقليا لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلا بل اجمالا فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى وأنه يستحيل عليه أضدادها ان قلت قد ذكر المصنف أن الأضداد عشرون وأنت اذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم فالجواب أن أضداد الارادة كلها راجعة لشىء واحد وهو الكراهية والعلية وأضداد العلم كلها راجعة لشىء واحد وهو الجهل فصارت الاضداد عشرين بهذا الاعتبار (قوله وهى أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضى القسمة آحادا أى ان كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهى أضداد العشرين الأولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة و بين الصفات الاولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك بل منه ماهو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ماهو من تقابل الشىء والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فان نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لان لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التى هى واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفى الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ماهو من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوى وهو مطلق المنافى سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحى وهو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوى لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) أى موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز وكالموت فانه صفة موجودة قائمة بالميت (قوله أو عدميا) أى منسو بالعدم من نسبة الجزئى للكلى وذلك كالعدم (قوله كل ماينافى صفة الخ) أى سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساو يا لنقيضها أو أخص منه (قوله لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

(ص) ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الأول (ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدميا فكأنه يقول يستحيل فى حقه تعالى كل ماينافى صفة من الصفات الاولى لان الصفات الاولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا وقد عرفت أن حقيقة الواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه لزم أن لا يقبل جل وعز الاتصاف بما ينافى شيئا منها وأنواع المنافاة على ما تقرر فى المنطق أربعة تنافى النقيضين وتنافى العدم والملكة وتنافى الضدين وتنافى المتضايفين فكل نوع من هذه الانواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه

له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجود الثبوت أى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلى والدليل الشرعى وان كان الناهض هو العقلى فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعى فى هذه الستة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تغليبا والا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هى عند الاشعرى من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كما مر وقد يقال ان المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكروا انما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزم) جواب لما (قوله وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة والاصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الاصوليين فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين اما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فلا يخلو اما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أولا الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة والثانى المتضادان كالبياض والسواد وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر فى العدمى كون محله مقابلا للوجود كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة وان لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد وهذا الدليل مبنى على أن المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع وان لا امتناع والعمى وان لا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الانواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما فالأربعة أنواع انما تشترك فى امتناع الاجتماع وان كانت تلك الانواع مختلفة فى التنافى بين الطرفين شدة وضعفا وأقواها النقيضان لأن تنافيهما بالذات وتنافى غيرهما بالعرض بيان ذلك ان الخير مثلا متصف بوصفين الأول كونه خيرا وهو ذاتى له والثانى كونه ليس شرا وهو عرضى والنقيض وهو الاخير ينفى الوصف الذاتى والضد وهو شر ينفى الوصف العرضى ولا شك أن ماينفى الوصف الذاتى أقوى مماينفى الوصف العرضى فثبت أن النقيض أقوى من الضد وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض ويلزم من صدق بياض صدق لا سواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم فى المتضايفين والعدم والملكة فاذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر فقل لو اجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة للزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة وذلك لأن كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم وبهذا اندفع ما يقال ان الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر فقتضاه أنهما لا يجتمعان والا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للا بياض والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للا حركة فاذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة وحاصل الدفع أن الاعتراض مبنى على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل (قوله أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

القضايا يكون بين المفردات فنقيض شجر لاشجر ونقيض زيد لازيد ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم اذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض فى المفردات وهو المناسب للمقام لأن الكلام فيها ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان فى المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر أى فى نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أى فى نفسه أو عن غيره ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بادراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير خير فان قلت ان النقيضين المفردين ليس ثبوت الشئ ونفيه بل الشئ الذى أثبت والذى نفى كزيد لا زيد والتناقض الواقع فى القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفى المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر بل القضيتان اللتان أثبت فى احداهما المحمول للموضوع ونفى فى الأخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع قلت فى الكلام حذف مضاف أى النقيضان هما ذاتا ثبوت أمر ونفيه فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما اذا قلت زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وزيد لا يقرأ زيد يصلى عند الظهر زيد لا يصلى عند الاصفرار والحال انهما ليسا من النقيضين اذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما قلت لا نسلم ذلك لأن الضمير فى قوله ونفيه يعود على الأمر الثابت وهو اذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفى هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنى ثبوت أمر ونفى ذلك الأمر بعينه ان قلت ان التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة كما فى قولك عمى و بصر وذلك لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا قلت لا نسلم صدق التعريف على العدم والملكة وذلك لأن المراد بقوله ونفيه أى رفعه باداة النفى فقولنا بصر وعمى لا يصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لأن نفى بصر لا بصر وأما عمى فليس نفياله وان كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من نفى البصر عما من شأنه البصر العمى فاطلق النفى وأراد العمى فافهم كذا ذكره الشيخ الملوى (قوله كثبوت الحركة) أى كالحركة الثابتة وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى (قوله وأما العدم والملكة) اعلم أن الملكة عبارة عن الأمر الوجودى القائم بالشئ كالبصر فانه أمر وجودى قائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها فقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أى عن المحل الذى شأنه أن يتصف به وقت النفى والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء وعند المتكلمين العمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين واعلم أن المعتبر فى تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفى كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها فانتفاء اللحية عن الكوسج أى من جاء أوان انبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الأمرد كابن عشر سنين فانه ليس من قبيل عدم الملكة لأنه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وان كان قابلا لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن المرأة لانها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وان قبلتها بحسب النوع وهو الانسان وكذا نفيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وان قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن الشجر لانه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وان قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام وكذا ليس منه نفى اللحية أى انتفاؤها عن الحائط لانها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وان قبلتها بحسب

جنسها

كثبوت الحركة ونفيها وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودى وهى الملكة والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف به بالبصر ولهذا لا يقال فى الحائط أعمى

لأنه ليس من شأنه ان يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين وان كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه ان يتصف بها وفي النقيضين لا يتقيد بذلك واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر ومثالها البياض والسواد ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فانهما أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض وأما المتضايفان

جنسها وهو مطلق جسم وكذا ليس من قبيل عدم الملكة اثبات العمى للأكمه أو العقرب لأن الاول انما يقبل البصر بحسب النوع والثاني انما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه انتفاء الحركة الارادية عن الجبل لأنه انما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أي بحسب الوقت وكذا لا يقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وان قبل الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) أي في العادة المستمرة والا فيجوز أن يتصف به خرقا للعادة (قوله وبهذا) أي بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة والنقيضين (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين والجواب أن قوله النقيضان لا يتقيدان بذلك أي بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أي كون المحل الذي نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضان ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفي يشترط في كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) هذا يشعر بانه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) أي اللذان يمكن رؤيتهما هذا وصف كاشف اذ صفة المعنى لا تكون الا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا وخرج به النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أي بينهما الخلاف الغائي وفسره الشارح بالتنافي بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافي كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان فالتنافي مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال وهذا أصل حقيقة التضاد وان كان ما قاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدهما) أي ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أي تصوره وخرج بهذا القيد المتضايفان ان قلت انهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما والمتضايفين ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للاتيان بقوله ولا يتوقف الخ لاخراج المتضايفين أجيب بأنهما وان كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودي ما ليس عدميا أي كما في المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لاخراجهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين في الخارج فقط أو في الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لاخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله ومثالها البياض والسواد) أي فانهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أي اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما) أي فكأنه قال الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما والمراد باجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما فان قلت ان تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثالين فانهما أمران وجوديان بينهما تناف لانه لا يمكن اجتماعهما ويصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أي بينهما تناف منسوب للخلافين فخرج المثالان لان بينهما تنافيا منسوبا للمثالين (قوله من البياض مع الحركة مثلا) أي وكذا كل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك (قوله اذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض) أي فالخلافان يجوز اجتماعهما أي اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به

الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أولا يجوز فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت التضاد وعدمه لشيء واحد وذلك لأن السواد من حيث كونه سوادا يضاد البياض ومن حيث كونه حلاوة لا يضاده فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون الشيء مضاد الشيء وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين فما أدى له باطل وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس في ذلك اجتماع النقيضين لأن شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة وذلك لأن مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سوادا وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة والقول الأول وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك في الحادث كامثلنا وفي القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما وذلك لأن القدرة خاصيتها التأثير في متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بالخاصية الاولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير متضادة له وهذا باطل لأنه اجتماع النقيضين فما أدى اليه باطل (قوله فهما الأمران الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أي اللذان بينهما تناف أي بحيث لا يمكن اجتماعهما (قوله وتتوقف الخ) خرج الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض (قوله وتتوقف عقلية أحدهما) أي تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر وتصوره (قوله كالابوة) هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (قوله والمراد بالوجود الخ) أي فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد فالأحسن ان يقال ان التعريف مبني على كلام الحكماء من أن الاضافيات موجودة (قوله لا أنهما موجودان في الخارج) أي في خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما (قوله لا وجود لها في الخارج عن الذهن) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى أن الامور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة دليل ماذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لها في الخارج أن الاضافيات لو كانت موجودة لكانت حالة في محل وحلولها في المحل اضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله اضافة فيكون موجودا حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين أنها اعتبارات لا قيام لها بمحل فهي ليست من جملة العالم لان العالم عبارة عن الموجودات والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه واستدل من قال بوجود الاضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا ورد بأن القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهذا لا يستدعي وجود الفوقية والعمى اذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها * بقي شيء آخر وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية فانه اذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر والجواب أن المتلازمين المذكورين وان كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر الا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الابوة والبنوة فان تصور كل واحد منهما متوقف على تصور الآخر (قوله وأهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة) أي الواقعة بين المعاني اذ لا تنافي بين الذوات (قوله اثنين) أي انهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة الى اثنين لأنهم ليس عندهم ما فيه المنافاة الا اثنان لأنهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (قوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة فقد سكتوا عن ذكرها استغناء بذكر النقيضين بقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الايجاب والسلب وان اختلف بعد ذلك وليس المراد بادخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة

فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالابوة والبنوة مثلا والمراد بالوجود في المتضايفين ان كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودان في الخارج اذ من المعلوم عند المحققين أن الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لها في الخارج عن الذهن وأهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط تنافي الضدين وتنافي النقيضين ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين

من أفراد النقيضين لتباينهما في الواقع لاختلافهما حكما وصورة لان النقيضين لا يرتفعان والعدم والملكة يرتفعان وذلك لان النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب وان كان معناها انتفاء فالبصر ولا بصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة وقوله والمتضايفين أي ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين مرادهم أنهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لا سلب فيهما وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما لان الضدين أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر والمتضايفان أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم * وأنت خبير بان اسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل وذكر بعضهم ان مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين أي يجعلونهما من أفراد النقيضين ويطلق عليهما النقيضان في اصطلاحهم فيعرفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لجعل الاقسام أربعة وقد وقع في كلامهم ان السلب والايجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين أي أنهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين ويعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الاقسام أربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الاشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين في الضدين أي ولاجل هذا الدخول يقولون ان المعلومات أي الامور التي تعقل وتعلم منحصرة في أربعة ولم يقولوا منحصرة في ستة (قوله المثلان) اما بدل من أقسام أو من أربعة وعلى كل فهو مجرور اما بالمضاف على الاول أو بحرف الجر على الثاني على الصحيح ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعني فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام (قوله لان المعلومين) أي من المعاني لا من الذوات (قوله ان أمكن اجتماعهما) أي كالبياض والحركة والعلم والقدرة (قوله فان لم يمكن مع ذلك) أي مع عدم امكان اجتماعهما (قوله وان امكن مع ذلك) أي مع عدم امكان اجتماعهما (قوله فخرج من هذا أن القسم الاول الخ) أورد عليه أنه لم يخرج منه أن الخلافين يرتفعان لانه لم يتعرض لارتفاعهما فيه وانما تعرض فيه لعدم اجتماعهما الا أن يقال قوله وهما يجتمعان ويرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) أي فانهما يرتفعان اذا كان المحل قائما ساكتا (قوله والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم في النقيضين فاقتضى أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان أي لا يصدقان ولا يكذبان وهذا مشكل لانهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين في النقيضين وحاصل الجواب ما تقدم أن المراد بدخولهما تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لان العدم والملكة والنقيضين اشتركا في أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه وان اختلفا في شيء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهي أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة في عدها أربعة أو اثنين لامر لفظي لا طائل تحته بل مضر لايهامه خلاف المقصود والحاصل أن كلا من المناطقة والاصوليين معترف بثبوت العدم والملكة في نفس الامر وانما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص والاصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما (قوله والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما في

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة في أربعة أقسام المثلان والضدان والخلافان والنقيضان لان المعلومين ان أمكن اجتماعهما فهما الخلافان والا فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان وان أمكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا في الحقيقة أولا الاول الضدان والثاني المثلان فخرج من هذا أن القسم الاول من هذه الاقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان وقد يرتفعان

الحقيقة لاجل اخراج المثلين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله لعدم محلهما) أفاد
ارتفاعهما بعدم محلهما لانه لاواسطة بين الحركة والسكون اذ لايخلو الجرم عنهما مادام موجودا
والضدان اذا كان لاواسطة بينهما فان ارتفاعهما انما يكون بعدم محلهما وأما اذا كان هناك واسطة
بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة (قوله
والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما فى الحقيقة لاجل
اخراج الضدين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه اشارة الى
خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين والحاصل أن أهل السنة يقولون المثلان لايجتمعان واحتجوا
بما ذكر الشارح وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد للجسم من اجتماع سوادين
فاكثر فالثوب المصبوغ يزداد سوادا باعادته للقدر وما ذاك الا باجتماع المثلين وهما السودان ورد بأن
الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة فالسواد الاول ذهب وخلفه
سواد أقوى منه (قوله بأن المحل لوقبل المثلين الخ) حاصله قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف
الاستثنائية منه وتقريره لوقبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل
المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة فى الشرطية خفية بينها بقوله فان
القابل (قوله فان القابل للشىء الخ) حاصله أن الجرم اذا قبل البياض القائم به فاما أن يقوم به ذلك
البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أو حمرة والثلاثة لاتجتمع ولا اثنان منها بل متى
حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيخلفه ضده) أى فيخلف ذلك المثل المنتفى ضده وقد يقال هذا فى
حيز المنع لانه لايجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لان وجود المثل الثانى مانع من
وجود المثل والضد لشغله المحل على أن ذلك الضد الذى خلف المثل المنتفى ضد لذلك المثل المنتفى لا ضد
للمثل الباقى فلم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الملوى وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل اذا قبل
عرضا ما فلا يخلو من القبول له أو مثله أو ضده وحينئذ فعلى تقدير لوقبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين
عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفى للقاعدة ولا معنى لقبوله ذلك الا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين
اذ ضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وان تعدد
متعلقه لايرد اشكال وهذا القول اعتمده اللقانى والذى اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم
وعليه فيقال ان تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هى متخالفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين
أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لا من اجتماع الامثال كذا ذكر بعضهم
وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين أو القول بان كل
علم قام بجوهر فرد لا أنها مجتمعة فى جوهر واحد (قوله وهى العدم والحدوث الخ) اعلم ان ما كان من
الصفات الواجبة دليله عقلى كان ضده من المستحيلات دليله عقلى وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعى
فضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ماينافى الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب (قوله فالعدم نقيض الصفه
الاولى وهى الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لان نقيض الوجود لاوجود وهو يصدق
بالعدم وبالثبوت هذا على القول بثبوت الاحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود
والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل اما مساو لنقيضه أو أخص منه وأجيب بأن المراد بقوله نقيض
الصفة الاولى أى مناف لها وكذا يقال فى قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم
نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء لان الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه لان نقيض القدم
لاقدم وهو يصدق بالحدوث أى الوجود بعد عدم وبالأعدام الازلية ولان طرو العدم مساو لنقيض

البقاء

لعدم محلهما الذى هو الجرم والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض واحتج أصحابنا على ان المثلين لايجتمعان بأن المحل لوقبل المثلين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشىء لايخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما فى المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال (ص) وهى العدم والحدوث وطرو العدم (ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة فذكر ما ينافى الصفة الاولى ثم ماينافى الثانية وهكذا على ذلك الترتيب الى آخرها فالعدم نقيض الصفة الاولى هى الوجود والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطرو العدم ويسمى الفناء هو نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء

واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جل وعزوهما الحدوث وطرو العدم لأن العدم اذا كان مستحيلا في حقه تعالى لم يتصور لاسابقا ولا لاحقاو بهذا تعرف أن وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا وانما لم يكتف بالاول في الموضعين لان المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لأنه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص و بالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير منها

البقاء وهو لا بقاء (قوله واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطرو العدم على العدم ليس من عطف المباين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل امامن عطف الخاص على العام أو من عطف اللازم على الملزوم ولاجل أن القصد ماذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتي فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طرو العدم عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم وكذا الحدوث الذي هو الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أي للحدوث ومن المعلوم أنه اذا انتفى الكلي انتفت جزئياته (قوله لم يتصور) أي العدم أي لم يصدق العقل بحصول العدم سابقا ولا لاحقا والاولى حذف هذا لانه لا حاجة له وكان يقول لان نفي العدم المطلق يلزمه نفي جزئياته التي هي أعدام مقيدة (قوله و بهذا) أي بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود اذ كل ما وجب وجوده استحال عدمه و بالعكس لان الحق نفي الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء واذا ثبت التساوي بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوي في بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ماعطف عليه واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء (قوله أن وجوب الوجود الخ) أي لان الوجود اذا كان واجبا أي لا يقبل الانتفاء بحال أي لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لان القدم نفي العدم السابق والبقاء نفي العدم اللاحق (قوله فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه أولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه وقوله بعد و بهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء اذا لمتفت له في العطف اللزوم لا العموم والخصوص ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضي أنه كلي له جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لا يصح لانهما سلبيان والوجود غير سلبي لانه اما عين الذات أو حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلبي من أفراد الوجودي ثالثها ان مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لان اللازم اما مساو للزومه أو أعم منه والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أي باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أي بهذا الاعتبار وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لا ما كان جزئيا ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لا ما كان كليا ولا شك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد بيان ذلك أن وجوب الوجود في قوة قضية كلية قائلة لا ينفي وجوده بحال والقدم في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق والبقاء كذلك في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق وهما من أفراد الكلية الأولى لان مالا ينفي وجوده بحال صادق على لا عدم سابق وعلى لا عدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أو للتخيير أي انك مخير ان شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم نظرا الى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها في الكلية وقلة أفرادها و بين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا) تشبيه في مجموع الامرين أعني كونه عطف خاص على عام أو لازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث

وطرو العدم على العدم أى باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير الى ذلك كلام الشارح فى حله و بيان ذلك أن استحالة العدم فى قوة قضية كلية قائلة لاعدم يجوز فى حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقا والحدوث فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم سابق عليه وطرو العدم فى قوة قضية جزئية قائلة لاعدم لاحق له وهما من أفراد الأولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفى فى القضية الكلية صدقه فى الجزئية التى هى من أفرادها فان شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم لانه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولامنافاة بين كون الشئ خاصا و بين كونه لازما لان عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لان كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها فى الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلى للجزئى واعلم أن طرو العدم ظاهر فيه الخصوص لانه من أفراد مطلق العدم وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم ان فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم (قوله وعسر ادخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء فى الأصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه وانما قال فى هذا العلم للاشارة الى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد اذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فانه كفر ولذا وصف الخطر فى هذا العلم بالعظيم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء و بالجر عطف على مزيد أو على الايضاح (قوله بيواقيت الايمان) من اضافة المشبه به للمشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الايمان الكامل واثبات التحلى ترشيح (قوله سواء الطريق) أى الطريق السواء أى المستقيم والمراد به الدين الحق (قوله والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث فالتقابل بينهما من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه لان نقيض مخالفة لامخالفة و يساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التى هى أعم لانه لايتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن لانه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولابد من للمماثلين من الاشتراك فى جميع الصفات فاذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة ثم لايخفى أن المصنف ذكر فيما تقدم فى الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لايماثل شيئا منها فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل اما فى الذات واما فى الصفات واما فى الافعال فأشار للمماثلة فى الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الأفعال بقوله أو يتصف بالاغراض فى الافعال والأحكام فأنواع المماثلة عشرة واذا علمت هذا تعلم أن الاولى للمصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لان قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ماتحصل به المماثلة فى الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو اشارة لمماثلة الحوادث فى الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة فى الاجرام والاعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث فى مماثلتهما فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أى وتحصل المماثلة للحوادث فى الذات بسبب كونه جرما و بسبب كونه عرضا الخ فذكر المصنف أولا استحالة مماثلته لواحد منهم ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كما استحالت الجرمية والعرضية هذا وكان الاولى حذف قوله أو يكون عرضا لان الكلام فى استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى فى أن كلا

لخفاء اللوازم وعسر ادخال الجزئيات تحت كلياتها وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم فينبغى الاعتناء فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الايمان و بالله سبحانه التوفيق وهو الهادى من يشاء بمحض فضله الى سواء الطريق (ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما

قائم بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم ويقع فى كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة التحيز والمتحيز والحيز فالمتحيز الجرم والتحيز أخذه قدر ذاته من الفراغ والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ وانما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما اذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أولا والجوهر هو الذى لم يتركب بأن بلغ فى الدقة الى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر فلو قال بأن يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث انما تكون بكونه مركبا فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا ولو قال بان يكون جوهرا لاقتضى أنه انما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذوات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله الا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لأن من صفات نفسه أن يقوم بمحل و يستحيل قيامه بنفسه فجملة يقوم بالجرم جارية مجرى التفسير للعرض وليس نعتا للعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لأن الصفات قيود للموصوفات فى الأصل فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وانما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولا عكس بدليل أنه يقال صفات الله لا اعراضه فالعرض لا يكون الا حادثا والصفة قد تكون حادثة اذا كانت لحادث وقد تكون قديمة اذا كانت لقديم (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه لأن الحلول فى الجهات لا يعلم الا للجرم فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله أوله هو جهة) أتى بضمير الفصل لئلا يتوهم ان ضمير له للجرم وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بان يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل و يمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كرة العالم اذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهى الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله هو جهة وهو الانسان فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلى فيه واذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها اذا علمت هذا تعلم أن قوله أوله هو جهة عطف على ماقبله من عطف الخاص على العام اذ كل من له جهة من الأجرام فهو فى جهة لغيره وليس كل من هو فى جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول فى المكان لا على الدوام بان يكون فوق العرش أو فى السماء والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يماسه الجسم فان أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالأولى أن يراد به السطح الذى يماسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما الا ما كان حادثا والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث والتقييد بالزمان بان يكون وجوده مقارنا لزمان واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فانها انما تكون للجرم دون العرض وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم

أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان

أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام (ش) المثلان هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس وهي التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان في بعض صفات النفس أو في العرضيات وهي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا مثلين فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية وهي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أي مفكرة بالقوة أما ما ساواه في بعضها كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذي ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له فإذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر في الأجرام والأعراض

بتجدد معلوم كقولك سيجيء زيد عند طلوع الشمس فجيء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين والمتناسبان حادثان والنسبة التي بينهما التي هي الزمان حادثة كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أي لأن اتصافه بها يقتضي حدوثه لأن من اتصف بالحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو إرادة حادثة ونحوها (قوله أو يتصف بالصغر) يعني قلة الأجزاء والكبر كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدمي الصغير ولا كثير الأجزاء كالآدمي الطويل العريض وأما استحالة اتصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان وإنما استحال اتصافه بالصغر والكبر لأنه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالي باطل (قوله أو يتصف بالأغراض في الأفعال) أي كإيجاد العالم ورزقه والأحكام جمع حكم كإيجاب الصلاة فالأحكام مباينة للأفعال والأغراض جمع غرض وهي المصلحة الباعثة على حكم أو فعل وإنما استحال عليه أن يكون فعله أو حكمه لغرض لأن المصلحة إن كانت ترجع إليه لزم اتصافه بالحوادث إذ لا تحصل له المصلحة إلا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقدمي استحالة اتصافه بالحوادث وإن كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه في إيصال المنفعة لخلقه إلى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهي) أي صفات النفس وقوله التي لا تتقرر أي الصفات التي لا تتقرر حقيقة الذات أي ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل والتقرر خارجا بمعنى التحقق فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق في الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد في الخارج بدونهما وأورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهني كالزوجية بالنسبة للأربعة فإن الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التي لا تتقرر الذات بدونها أي الصفة الذاتية التي لا تتقرر الذات الخ لكونها جزءا من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية فإنها وإن توقف تقرر الأربعة عليها لكنها ليست جزءا من حقيقتها وإنما هي خارجة عنها أعم منها ثم إن ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفسية هي الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فإن هذا يقتضي أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والإمكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض الخ والتحقيق ما سبق كما في المقاصد (قوله وهي كونه حيوانا) فيه تسمح والأولى وهي الحيوان أعني الجسم النامي (قوله أي مفكرة بالقوة) أي القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات) أي الخارجة عن الذات وإن كانت لازمة لها واعلم أن ما ذكر من أن المماثل لزيد هو من ساواه في الحيوانية والناطقية التي هي جميع أوصافه الذاتية وأن حقيقة الإنسان والفرس متغايران لعدم تساويهما في جميع الذاتيات إنما يأتي على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الأنواع لاختلافها بالفصول وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية وإنها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف إلا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهي عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منهما ما جاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الإنسان قردا ونحوه وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلاف الأجناس كأن يصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما ونحو ذلك (قوله منحصر في الأجرام والأعراض) ما مشى عليه من حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة وأثبت الفلاسفة والغزالي قسما آخر غير الأجرام والأعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز

وهى المعانى التى تقوم بالأجرام ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز أى أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن فى ذلك القدر أو يتحرك عنه ومن صفات نفسه قبوله للاعراض أى للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأغراض ونحو ذلك ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جل وعز فيلزم أن لا يكون تعالى جرما وأما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم ومن صفات نفسه وجوب العدم له فى الزمان الثانى

وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية وذلك كالعقول العشرة والنفوس التى هى الارواح وكالملائكة على ماقال الغزالى (قوله وهى) أى الأعراض المعانى ان أراد بها ماقابل الذات بدليل قوله التى تقوم بالاجرام فيشمل الاحوال كالمعنوية على القول بثبوت الاحوال لكن فيه أن الاحوال لايقال لها أعراض حقيقة لأن حقيقة العرض الوصف الوجودى القائم بموجود الاأن يقال انه تفسير مراد وان أراد المعانى اصطلاحا وهى الاوصاف الوجودية التى يمكن رؤيتها فلا يشملها والحاصل أنه على القول بثبوت الاحوال فالاحوال من جملة العالم وأما على القول بنفيها فالعالم الاجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالأمور الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولاشك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جعله التحيز صفة نفسية للجرم انما يظهر على ماتقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هى الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها الاعلى ماذكره هنا من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى حقيقة الشىء وكذا يقال فى قبول الجرم للاعراض ومابعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففى عدهما من الاعراض نظر (قوله وأغراض) بالغين المعجمة لابالمهملة جمع غرض بفتح الراء والا كان تبيينا للشىء بنفسه لأن قوله من حركة وسكون وماعطف عليه تبيين للاعراض اللهم الاأن يقال انه بالغين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ماقابل الطول (قوله ونحو ذلك) أى كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللمس (قوله التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة) أى ان من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشىء وببعض أمكنة يحصل فيها فقوله ومن صفاته النفسية أى من لوازمه وان كان التخصيص قائما بغيره وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لأن كون المولى يخصصه ليس قائما الا ان يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بماذكر فالتخصيص مصدر المبنى للمفعول ثم ان كون التخصيص ببعض الجهات وببعض الامكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر اذلو كان كذلك لزم تساوى الاجرام فى ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لايصح لأن كرة العالم من جملة الاجرام وليست فى جهة ولامكان والالزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أى ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجرى فى التحيز فتأمل واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا ويختلفان اعتبارا فاذا حللت فى فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد وما قلناه من أن كرة العالم ليست فى مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم فى مكان لأن كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض واذا كان كل جزء مكانا كان المجموع فى مكان كذا قيل ويرد عليه الجزء الاسفل (قوله قيامه بالجرم) أى فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أى فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه أنه بمجرد ايجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم وقدرة المولى انما تؤثر فى وجوده وأما عدمه فمن لوازمه فلا يحتاج الى تعلق القدرة به هذا مامشى عليه الشارح وهو مذهب الاشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الاعراض بأن البقاء صفة للذات الباقى فلو بقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودى والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحق أن العرض ماعدا الاصوات يبقى زمانين وأن البياض القائم بالجرم فى هذا الزمان هو البياض الذى كان قائما به فى الزمن الماضى بعينه وأن اعدام العرض بالقدرة فهى تؤثر فى وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بأنها وجدت فى الزمان الأول بعد عدمها فهى

تكلمة والامكان ليس من عوارض الماهية والا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل هو من لوازمها فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها في جميع الازمنة (في شيء آخر) وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر لأن الوصف النفسي ثبوتي وعدم البقاء سلبي ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ (قوله لوجوده) أي في الزمن الثاني بالنسبة لوجوده (قوله بحيث لا يبقى أصلا) أي بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيل تبقى الألوان والطعوم والروائح وقيل بالوقف قاله يس (قوله وعبارة لا يبقى أصلا الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالأصل ٧ (قوله وهذا) أي ماذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود (قوله لأنه تعالى يجب قيامه الخ) الأولى ولأنه لأن هذا اشارة الى دليل ثان على أنه ليس بعرض وهو من الشكل الثاني وهو الباري لا يقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض ولما كانت الصغرى نظرية استدل عليها بقوله لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتيا على التفسير الذي قد عرفته وهو استغناؤه غني مطلقا فكأنه قال لأنه تعالى يجب استغناؤه غني مطلقا ويجب له القدم والبقاء (قوله وبالجملة الخ) لما أثبت أنه تعالى ليس بجرم على حدته وأثبت أنه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثان على أنه تعالى ليس بجرم ولا عرض وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولى يلزمه الغنى المطلق فقد تنافت اللوازم وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فتركب قياسا من الشكل الثاني وتقول الباري يجب له الغنى المطلق ولا شيء من الاجرام والأعراض يجب له الغنى المطلق ينتج الباري سبحانه وتعالى ليس بجرم ولا عرض (قوله فكل ماسوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا تدخل فيه هنا ولا في قوله مباينا لكل ماسواه ولا في الغير في قوله أوغيرهما (قوله أوغيرهما) أي وهو المجردات وهي عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالة في فراغ ولا عرض حتى تكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائكة كما مر فقد شارك هذا القسم الباري في كونه ليس جرما ولا عرضا لكن خالفه في كونه حادثا والباري قديم وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم اما جواهر أو أعراض فقط فعلى نفيه فالأمر ظاهر وأما على القول بثبوته فنقول ان حدوث الأجرام والاعراض قد علم من الدليل العقلي وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعي ولا يقال ان فيه دورا لانا انما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالاعراض والاجرام على ثبوت الباري وعلى صدق الرسل فلما تقرر ثبوت الباري وصدق الرسل بحدوث الاجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع واعلم أنه لا يلزم في اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر في العقيدة فاعتقاد أن الملائكة ليست أجساما ولا أعراضا ولا حالة في فراغ غير مضر في العقيدة وذكر في شرح الوسطى مانصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون الها لما يأتي من برهان وجوب الوحدانية له تعالى واذا لم يكن الها فقد دلت السنة والاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن كل ماسواه حادث وثبوت هذا الزائد لا يتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه اه وأشار بالسنة لما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه (قوله بدليل الاجماع) الاضافة بيانية أي فقد أجمعت الأمة على أن المجردات حادثة والاجماع لابد من استناده لدليل سمعي وان لم نطلع عليه والدليل السمعي الذي استنداه الاجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه (قوله بدليل العقل) وهو أن الأعراض متغيرة وكل متغير حادث فالأعراض حادثة ثم تقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة واللازم

لوجوده بحيث لا يبقى أصلا وهذا كله مستحيل على مولانا جل وعز فليس اذا بعرض لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه على ماعرفت تفسيره فيما سبق ويجب له جل وعز القدم والبقاء فلا يقبل العدم أصلا وبالجملة فكل ماسوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث والافتقار الى المخصص ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق فيلزم اذا أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكل ماسواه أيا كان ذلك الغير جرما أوعرضا أوغيرهما ان قدر أن في العالم ماليس بجرم ولا عرض اذ على تقدير وجود هذا القسم في العالم فهو حادث بدليل الاجماع كما أن القسمين الأولين حادثان بدليل العقل

(٧) هكذا هذه القولة بالنسخ التي بأيدينا وليست بالشارح ولا لها معنى فليتأمل اه مصححه

وبهما يتوصل الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدور اذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية والاجماع على حدوث كل ماسوى الاله الحق تبارك وتعالى فقد استبان لك أن لا مثل له جل وعز أصلا لان التباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص (ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص أى ليس هو تعالى معنى من المعانى أى الاشياء التى ليست بذوات فيحتاج الى محل أى ذوات يقوم بها وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج الى المخصص أى الفاعل الذى يخصص كل جائز ببعض ماجاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا فهو المنفرد بالغنى المطلق وحده تبارك وتعالى (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته

للحادث حادث فالأجرام حادثة هذا هو الدليل العقلى (قوله وبهما) أى بالأجرام والأعراض أى بحدوثهما (قوله ومعرفة رسله الخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح لنا الخ) أى فاذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا الخ ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت والدليل هو الاجماع المستند للدليل السمعى فقوله بالنقل أى الذى هو مستند الاجماع (قوله اذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون الها بدليل الوحدانية واذا لم يكن الها فنقول انه حادث لانه قد دل الاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ماسواه حادث (قوله والاجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانية أى وبدليل الاجماع على حدوث كل ماسواه ويحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع ويصح رفعه بالابتداء وقوله على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشىء مقدر يدل عليه السياق والاصل اذ لا يصح أن يكون الها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غير الله للاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لانه أوفق بعبارة الوسطى (قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله وبالجملة الخ (قوله لان التباين فى اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شىء من الاعراض والاجرام يجب له الغنى المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض (قوله فى اللوازم) أى لازم البارى كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار وقوله الملزومات هى المولى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه أن المناسب لكون الكلام فى عد المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه وأجيب بأنه غير الأسلوب لطول الكلام على المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاتها وأن قوله وأن لا يكون عطف على قوله بأن يكون جرما ولابد من تقدير الواو مع ماعطفت بعد قوله والمماثلة للحوادث لأجل أن يستوفى المبتدا خبره فى قوله وهى العدم ثم ان المصنف استطرد فغير الأسلوب فيما بعد أيضا الا فى ضد الارادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والارادة فى التعلق والا فى ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائما بنفسه) أى عدم القيام بنفسه ومقابلة هذا القيام بالنفس مقابلة النقيضين (قوله بأن يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل بأن الاله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق والا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وانما استحال كونه صفة يقوم بمحل لانه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالألوهية من المحل الذى افتقر هو اليه (قوله يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة (قوله أو يحتاج الى مخصص) أى مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أى لانه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله واذا علمت ذلك تعلم أن هذه العقيدة وهى عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جل وعز واجب الوجود الخ) اضراب انتقالى عن قوله وليس بجائز العدم الخ ويكفى فى الاضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة) أى المرتفعة (قوله العدم أصلا) أى سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله أن لا يكون واحدا) أى نفى الوحدة وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال ويصور نفى الوحدة بكونه مركبا فى ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر وأن تكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركبا فى ذاته وأشار به للكم المتصل فى الذات ووقع به الرد على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للكم المنفصل

وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال وكلها واجبة لمولانا جل وعز وحده فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية و بالجملة فوحدانية الذات تنفى التعدد فى حقيقتها متصلا كان أو منفصلا ووحدانية الصفات تنفى التعدد فى حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أو منفصلا فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لا متصلا أى قائما بالذات العلية ولا منفصلا أى قائما بذات أخرى بل هو تعالى يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد لا عدد له ولا ثانى له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز ووحدانية الأفعال تنفى أن يكون ثم اختراع لكل ماسوى مولانا جل وعز فى فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضرورى الدائم عن إيجاد أثر ما ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة ومايُنسب منها الى غيره عز وجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول و بالله سبحانه وتعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه

فى الذات وذلك بأن توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته فنى بمعنى اللام و يصح بقاؤها على حالها و يراد بالذات الحقيقة أى فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا فى حقيقته ووقع به الرد على المجوس (قوله أو فى صفاته) أى أو يكون له مماثل فى صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلة له فى صفة من صفاته وأشار بهذا للكم المنفصل فى الصفات ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لان صفات جمع فلم يحكم الا باستحالة أن يكون هناك من يماثله فى ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله فى صفة أو صفتين لانا نقول اضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل فى صفاته فى قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل فى أى صفة من صفاته و بقى على المصنف الكم المتصل فى الصفات بأن يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ و يمكن أخذه من قوله بأن يكون مركبا فى ذاته أى تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب فى نفس الذات أو صفاتها كذا قيل وأنت خبير بأنه قد علم بما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كعلمين مثلا كما متصلا فيه تسمح اذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما والا لكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون فى الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفى التركيب) أراد به التركب أو فى الكلام حذف مضاف أى تنفى أثر التركيب (قوله أى قائما بالذات) فى هذا التعبير قلاقة اذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا أى زائدا على الآخر تحكم فالاولى أن يقول فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره و بعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة فى الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها والحق ماقاله فى المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفى الكم المنفصل فى الذات حيث قال أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته فدل على أن الصفة لا يتصور فيها الكم المتصل حقيقة اذ الاتصال فى الصفة والمعنى محال (قوله التى لا نهاية لها) أى فى الواقع وان كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بعلم واحد) أى بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فانه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لا عدد له) أى لا تعدد فيه فهو نفى للكم المتصل فيه وقوله ولا ثانى له أى بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفى للكم المنفصل فيه (قوله اختراع) أى ايجاد لكل ماسوى الله فى فعل من الأفعال فالمنفى انما هو مشاركة المولى فى ايجاد الأفعال وهذا لا ينافى أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أى مقارنتها فى الوجود للفعل المكسوب فالعبد اذا أراد فعلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين فى الوجود فاقترانهما فى الوجود هو الكسب وانما قلنا ان المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فان القدرة سابقة على الفعل فى التعقل فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجود قبله وأن ارادة العبد للفعل سبب فى ايجاد الله الفعل و القدرة معا وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله ايجادا وللعبد كسبا (قوله الضرورى) أى المدرك بالضرورة والبداهة (قوله ومايُنسب منها) أى من الآثار لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب فى قولهم السبب يؤثر بطرفيه وكما فى قوله تعالى فتثير سحابا فقد أسند اثارة السحاب للرياح وقوله تعالى فزادتهم ايمانا فأسند زيادة الايمان للآيات (قوله مؤول) أى بأنه

من

العجز عن ممكن ما (ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات اذلو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت الى مخصص فتكون حادثة وهو محال على مولانا تبارك وتعالى فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن ما لانتفى العموم الواجب للقدرة بل و يلزم عليه نفي القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين

من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل الى سببه وهذا الاينا في أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها ايجاد ولا اعدام فبينه و بين القدرة تقابل الضدين لأنهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور و وجهوه بما في الشاهد من أن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشترا كهما في عدم التمكن من الفعل وقال أبو هاشم الجبائي والفخر تبعا للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فالعمود لا يقال له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة وعليه فليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه و بين الممنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر ثم انه على القول الثاني لا يتعلق لأنه وصف عدمي وأما على أنه وصف وجودي يضاد القدرة فقال الأشعري انما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام أي ان عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده السعد وغيره بأنه مكابرة لأن العجز على تقدير كونه وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والارادة فتحصل أن الحق أن العجز وجودي و يتعلق بالموجود والمعدوم فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولأجل كون العجز يتعلق بالأمرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة (قوله عن ممكن ما) أي عن ممكن أي ممكن كان سواء كان جرما أو عرضا أو غيرهما فقوله ما نعت لممكن مفيد لعمومه ثم ان النسخة التي فيها عن ممكن ما ظاهرة وفي نسخة على ممكن ما واعترضت بأن مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى وأجيب عنها بأن على بمعنى عن أو أنه ضمن العجز معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفي من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض والمذهب البصري من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بأن يضمن الفعل معنى يليق بالحرف وفي قوله عن ممكن اعلام بأن العجز انما يتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقين للعجز (قوله اذ لو اختصت الخ) حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت الى مخصص يخصصها بذلك البعض الذي تتعلق به لكن افتقارها الى مخصص محال اذ لو افتقرت الى مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى اليه وهو افتقارها لمخصص محال فما أدى اليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذي هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب اذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول ومقدم الشرطية من الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية في الثاني وانما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها وما لا يسبقها حادث مثلها ان قلت لا نسلم الملازمة في قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت الى مخصص لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع قلت المانع ان كان مضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال وان كان غير مضاد لها فلا أثر ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضا التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالذات لا يتخلف والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أي بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أي وهما القدرة والعجز ان قلت ان القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذي تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين قلت العلة

في تعلق القدرة بالممكنات الامكان وحينئذ فهي تتعلق بكل شيء ممكن فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة واذا ثبت العجز ارتفعت القدرة والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله وايجاد شيء من العالم) عطف على العجز أي ويستحيل عليه العجز وايجاد شيء وفي الكلام حذف أو مع ماعطفت أي أواعدامه يدل عليه ماذكره سابقا من عموم تعلق الارادة وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات أن يقول وكراهته أي عدم قصده لكنه عبر بما قال اشارة الى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون ارادته ينافي ارادته العامة التعلق لأن خروج فرد منها ينفي العموم وأحرى خروج جميع العالم عن ارادته ولأجل التصريح بابطال مذهب المعتزلة القائلين إنه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصي بل هي واقعة بغير ارادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير في قوله لوجوده يعود على الشيء أي يستحيل على الله ايجاد شيء مع كراهته تعالى لذلك الشيء (قوله أي عدم ارادته له) انما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لأجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم لأنها يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أي نهى عنه شرعا كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال ولدفع ما يقال ان الكراهة انما تقابل الارادة اذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا أو كرهه والارادة بهذا المعنى انما تكون في حق الحوادث وأما في حق الله فهي بمعنى القصد وهي بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الارادة لا بغض الشيء والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم ارادة الشيء وبغض الشيء وعدم الميل له فالاولى هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشيء واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه فيجتمعان في كفر المؤمن فان المولى كرهه كراهة عقلية أي لم يرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية في ايمان الكافر فان المولى قد كرهه كراهة عقلية أي لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالى نهاه عنه ووقع بارادته فوقوعه بارادته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقلية ودل قوله أي عدم ارادته على أن التقابل بين الارادة والكراهة تقابل العدم والملكة لأنه فسر الكراهة بعدم الارادة ان قلت لا يتعين ماذكر الا لو قال المصنف أي عدم ارادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم في تعريف العدم والملكة قلت لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لأن شأنه أن يراد لامكانه كذا قيل وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكلما صحت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل عدم كذا مما من شأنه كذا لأن كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط انما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أي ايجاده شيئا من الكائنات حال كون ذلك الايجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة قيل ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك اذا تركت الشيء الذي تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما معا فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان مباين للغفلة والسهو وقيل ان الغفلة أعم

(ص) وايجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده أي عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

من

أو بالتعليل أو بالطبع (ش) قد عرفت أن حقيقة الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض مايجوز عليه وقد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لو وقوع ذلك الشيء وذلك ينفي ارادته تعالى لضد ذلك الواقع والا لاجتمع الضدان

من الذهول فالذهول هو الغيبة عن الشيء بعد سبق شعور به والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشيء سبق الشعور به أولا وقيل انهما مترادفان فان قلت الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذي من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية قلت ان الارادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما في حق الحوادث ولاشك ان الارادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا كذا في السكتاني وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الارادة الا بواسطة العلم وفيه نظر بل هما منافيان لها بلا واسطة لأنه لا قصد مع الذهول والغفلة فهما منافيان لها وان كانا أيضا منافيين للعلم ولا منع في منافاة شيء لأشياء فان قلت حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للارادة بسبب منافاتهما للعلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الارادة أيضا والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها قلت ماذكرته مسلم لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل وما في معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع وأما الذهول والغفلة فكثير ما يقابلان بالقصد الذي هو الارادة فلذا اختصا بمقابلتها (قوله أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذي قبله أي ايجاده شيئا من العالم بالتعليل أي حالة كونه متلبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أي بسبب كونه علة أو طبيعة فالباء للملابسة أو السببية ان قلت تفسير الكراهة بعدم الارادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع اذ الايجاد مع كل واحد من هذه الأربعة غير مراد وحينئذ ففي كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام قلت المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لأن ادخال الجزئيات تحت الكليات عسر (قوله قد عرفت أن حقيقة الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز) أي الأمر الجائز الممكن ببعض مايجوز عليه وفيه ان الذي قدمه في الارادة انها صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد على أن القصد ليس له الا تعلق تنجيزي قديم والارادة لها ثلاثة تعلقات كما مر وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد (قوله وقد تقرر الخ) حاصله انه قد تقرر ان ارادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شيء من الممكنات ككفر أبي جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن وحينئذ فكفر أبي جهل انما وقع بارادته اذ لو وقع بغير ارادته لم تكن ارادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أي استحالة وقوع كفر أبي جهل بغير ارادته المقتضى وقوعه بارادته ينفي ارادته تعالى لايمانه اذ لو أراد ايمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الايمان والكفر وهو باطل فقول الشارح لو وقوع ذلك الشيء أل فيه للعهد الذكري أي ذلك الشيء المستحيل وقوعه من غير ارادته وقوله وذلك أي استحالة وقوع شيء منها بغير ارادته المقتضى ان وقوع جميع الأشياء بارادته وقوله والا أي والا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مصادرة لأن أول كلامه وهو قوله وذلك ينفي الخ يقتضي أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع استحالة وقوع شيء بغير ارادته وآخر كلامه وهو قوله والا لاجتمع الضدان يقتضي أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الأخير وبعد ذلك فاعلم أن للارادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن خيرا أو شرا والثاني خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها من ثبوت أو عدم وان صح في العقل أن يكون على خلافه والأول هو التعلق الصلوحي والثاني هو التنجيزي اذا تقرر هذا فاعلم

ويبقى اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد الذي هو معنى الارادة وينفى أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وذلك ينافي ارادة وجود ذلك الممكن القديم لأن القصد الى ايجاد الموجود محال اذ هو من باب تحصيل الحاصل ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة أهلكهم الله تعالى ان استناد العالم اليه تعالى انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جل وعز من القدرة والارادة وغيرها

أن ارادته لشيء على وجه القبول والصلاحية لا ينفي ارادته لضده على وجه القبول والصلاحية والالزام عدم عموم تعلقها وارادته تنجيز الشيء بمعنى تخصيصه وتنجيز ايجاده بالقدرة ينفي ارادته لضد ذلك الواقع فوقوع كفر أبي جهل بارادته ينفي ارادته لايمانه من حيث التعلق التنجيزي لا الصلوحي وحينئذ فعموم التعلق انما هو باعتبار الصلوحي وأما التنجيزي فهو خاص بالواقع وارادة الشيء انما تمنع ارادة ضده بالنسبة للتنجيزي لا للصلوحي فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحي وآخره وهو قوله وذلك ينفي الخ ناظر فيه للتنجيزي فاندفع ما يقال ان أول كلامه يعارض آخره لأن مقتضى كون ارادة الشيء تمنع ارادة ضده يقتضي أن الارادة غير عامة التعلق وقد ذكر أولا أنها عامة التعلق فتأمل (قوله وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أي كما نفي ارادته لضد الواقع (قوله لانهما منافيان للقصد الخ) أي فلو اتصف بهما ووقع شيء من الممكنات كان واقعا بغير ارادته وقد علمت أن وقوع شيء منها بغير ارادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات (قوله وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير ارادته وقوله أيضا أي كما نفي ارادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة (قوله علة لوجود شيء الخ) أي كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم فالفلاسفة يقولون ان المولى كحركة اليد أثر في العالم كتأثيرها في حركة الخاتم (قوله أو مؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما في تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه والادوية في الأمراض ونحو ذلك واعلم أن التأثير بالذات ان توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع وان لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتي (قوله وذلك) أي كون الممكن قديما ينافي الخ (قوله لأن القصد الى ايجاد الموجود محال) علة لقوله ينافي وفيه أنه عبث لا محال والمحال انما هو ايجاد الحاصل وقوله اذ هو أي ايجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للقصد الى ايجاد الموجود لأن هذا ليس من تحصيل الحاصل فان قدر مضاف صح أي من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) أي ولاجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أن الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أي لاجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا (قوله الملحدة) أي الزائغين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أن من للتبعيض والأول أنسب بالواقع (قوله انما هو على طريق استناد المعلول الى العلة) أي لأنهم قالوا واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذي نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الأول ثم ان هذا العقل له جهة امكان من حيث ان الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث انه لا أول له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم ان العقل الثاني له جهتان أيضا فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والافلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة يقولون العالم اما مجردات أو ماديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص الحركة فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتي وزماني والحادث كذلك (قوله ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل وهو مشكل لأن استناد العالم له تعالى على وجه التعليل انما يقتضي نفي صفتي التأثير أعني القدرة

وذلك كفر صراح والفرق بين الايجاد على طريق العلة والايجاد على طريق الطبع وان كانا مشتركين فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لايتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والايجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الأصبع مع الخاتم التى هى فيه مثلا ولايلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لانه قد لايحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له وهذا فى حق الحادث أما البارى جل وعز فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى أما على التعليل فظاهر وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع والالزم أن يوجد الفعل أبدا لان ذلك المانع لا يكون الاقديما

والارادة لمنافاتهما الايجاب الذاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لايستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لطوس آخر وهو أن الشىء يتكثر بتكثر صفاته فلو كان له صفات للزم تكثر القديم والقديم يجب عدم التكثر فيه ويمكن الجواب بأن يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لاعلى كل فرد واعلم أن الذى نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها ان قلت هذا الكلام يقتضى أن الفلاسفة لايثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم ان المولى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات قلت لامخالفة وذلك لان قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون ان واجب الوجود موجب والموجب لايحتاج فى تأثيره الى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولاتحتاج لشعور وأما متأخروهم كفلاسفة الاسلام الذين حقنوا دماءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لايتغير ولان الجزئى تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولاينطبع المركب الافى مركب والواجب لذاته غير مركب (قوله وذلك) أى نفى الصفات كفر فان قلت المعتزلة ينفون المعانى والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما قلت المعتزلة انما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون انه عالم بذاته والفلاسفة يقولون انه لاعلم له أصلا لابالذات ولازائدا عليها وهذه المقالة وهى نفيهم الصفات احدى المقالات الثلاث التى كفرت بها الفلاسفة والثانية نفى المعاد الجسمانى واثبات المعاد الروحانى والثالثة ان النبوة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهى انكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله ولهذا) أى لاجل عدم التوقف فى الاول والتوقف فى الثانى (قوله مع الخاتم) أى مع تحريك الخاتم لحركة الأصبع علة فى حركة الخاتم وهما متقارنتان هذا على مايقولون ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولايضر تلازمهما عقلا ألاترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التى هى فيه) نعت للخاتم والضمير الاول للخاتم والثانى للأصبع أى مع الخاتم التى هى أى الخاتم فى الأصبع أو انه نعت للأصبع فالضمير الاول له والثانى للخاتم أى الأصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والأصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والاصل فى المعنى أن الاصبع فى الخاتم ويقال الخاتم فى الأصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن المطبوع هو احراق الحطب أى ان النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) أى الفرق الذى ذكرناه بين الايجاد بالعلة والايجاد بالطبع من التوقف فى الطبيعة وعدمه فى العلة فى حق الحادث ان قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة والا فالفاعل الحقيق هو الله (قوله لزم قدم الفعل) أى لقدم العلة والطبيعة (قوله فيهما) أى فى حالة مالو كان فاعلا بالتعليل وحالة مالو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المعلول أى لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين اذ كان فاعلا بالعلة أو الطبع (قوله أما على التعليل) أى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على انه علة فى الفعل فظاهر لان الايجاد بالعلة لايتوقف على شىء أصلا (قوله وأما على الطبع) أى وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلانه لايصح أن يكون فى الأزل مانع وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وانه لما زال المانع وجد الفعل (قوله والالزم) أى والا لو صح أن يكون فى الأزل مانع منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى لزم أن لايوجد الفعل أصلا لافى الأزل ولافيما لايزال (قوله لان ذلك المانع الخ) أى لأن

ذلك الذي منع من مقارنة الفعل المطبوع الذي هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا الا اذا كان موجودا مع الطبيعة في الأزل (قوله والقديم لا ينعدم أبدا) وحينئذ بطل القول بأن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لأجل وجود مانع (قوله ولا يصح تأخر الشرط) أي ولا يصح أن يقال ان الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط في الأزل فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده في الأزل (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) يعني أو عدم القديم وهو المانع ففي كلامه قصور و بيان ذلك انه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط في الأزل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط في الأزل اما لمانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون لمانع لانه حينئذ قديم فلا توجد العوالم الا اذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط الا اذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم وان كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا حيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة الا بوجود الشروط جميعها التي كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها والتسلسل محال فما أدى اليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) أي لأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط (قوله بحسب التقدير العقلي) أي لا بحسب الواقع اذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك) أي وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة في الأفعال المقارنة لها ودخل في الفاعل بالاختيار من يقول ان الفاعل يؤثر بقوة يودعها في الأسباب من حيث ان موضع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظرا لذي القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لان الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة اما بذاتها أو بقوة فيها والحاصل انه ان اعتبر معطي القوة دخل في الفاعل المختار وان اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة (قوله ولا يتوقف فعله الخ) أي كما يقول الفلسفي في حركة اليد مع حركة المفتاح فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركتها مانع (قوله وفاعل بالطبع) أي بطبعه وذلك كما يقول الطبائعي ان النار تؤثر بطبعها وذاتها في احراق الحطب والأدوية تؤثر بذاتها النفع في الامراض لكن تأثير النار والادوية في الاحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفي البلل في النار ولم يذكروا في هذا القسم السبب بأن يقولوا ان تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لان السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها اذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من أن الفلاسفة يسندون العالم اليه تعالى على طريق اسناد المعلول الى العلة وقد يجاب بان مراده ان الاقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق اما فاعل بالاختيار كالكاتب واما فاعل بالعلة كحركة اليد واما فاعل بالطبع كالنار وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) أي من الأقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) أن سنيهم ومعتزليهم فهم يوافقونا على أنه لا فاعل الا الموجد

بالاختيار

والقديم لا ينعدم أبدا ولا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل فلهذا قلنا فيما سبق انه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه تعالى قدم المعلول أو المطبوع وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وعلى وجوب القدم والبقاء له جل وعز فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالتعليل وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع وفاعل بالطبع وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين ولم يوجد منها عند المؤمنين الا واحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو

بالاختيار لكنهم قسموه الى قديم وهو صانع العالم والى حادث وهو العبد لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لأنهم يقولون أن قدرته التي أوجد بها الفعل مخلوقة لله وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس الا المولى سبحانه وتعالى والى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض ما دخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال أي ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس الا فاعل بالاختيار نفارقهم في أنه مختص بالمولى فقط دون العبد فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم الى أن حركة الأصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن احداهما مباشرة والأخرى بواسطة وليس مرادهم ما رجع اليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند المؤمنين الا واحد مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا ان اسناد صفاته تعالى لذاته بالايجاب أي ان ذاته تعالى أثرت في صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وقالوا ان تأثيره في الصفات بطريق الايجاب مستثنى من اطلاق أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات الا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا على القائلين به والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة في شيء ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين (قوله لا موجد سواه) أي والعبد انما هو كاسب بفعله خيرا كان أو شرا وسيأتي تحقيق ذلك في برهان الوحدانية (قوله فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أي فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلا أن النار مؤثرة للاحراق بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة وقد تتخلف وكذا قولهم العلة في تعلق القدرة بالممكنات الامكان ليس معناه أن الامكان أثر في تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلا متى وجد الامكان في شيء تعلقت به القدرة وان انتفى الامكان عن شيء انتفى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة في وجوب النية في الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر في وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعا (قوله فتلك) أي الكراهة الشرعية (قوله لهذه النكتة) أي وهي تفسير الكراهة بعدم الارادة لاجل التحرز عن الكراهة الشرعية والنكتة مأخوذة من النكت وهو الحفر في الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق كما هنا لأن الانسان عندما يتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر في الارض وهو لا يشعر فتسمية الشيء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشيء باسم مجاوره وهو مجاز متعارف (قوله في هذا التقييد) أي الحاصلة بهذا التقييد وكان الأولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد وقوله في أصل العقيدة الاضافة بيانية (قوله الجهل) أي سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم به وذلك بأن لا يدرك الشيء أصلا لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به أو مركبا وهو ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين وانما سموا الثاني مركبا لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشيء أي عدم ادراكه والجهل بأنه جاهل مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لما ثبت للعالم في الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أي مخطئون في اعتقادهم واذا علمت أن المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك ما يقال كل مركب لا بد له من أجزاء يتركب منها والجهل المركب لا يصح تركبه من بسيطين لأنه وجودي والبسيط عدمي والوجودي لا يتركب من

خاص بواحد وهو مولانا جل وعز اذ لا موجد سواه تبارك وتعالى ومهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة فليس مرادهم به الا ثبوت التلازم بين أمر وأمر اما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معلولها البتة فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين وانما فسرنا الكراهة بعدم الارادة لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أي نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال أما الكراهة بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد اذ يستحيل أن يقع في ملك مولانا جل وعز ما لا يريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقييد الذي قيدنا به الكراهة في أصل العقيدة وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه

العدمي ولا من مركبين لتركب الشيء من نفسه ولا من بسيط ومركب لتركب الشيء من نفسه ومن غيره ولأن المركب من الوجودي والعدمي عدمي مع أن الجهل المركب وجودي لا عدمي فتأمل (قوله بمعلوم) أي بشيء شأنه أن يعلم وقوله ما يحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم أي بمعلوم أي معلوم كان سواء كان كثيرا أو قليلا ويحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بمعلوم يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله وما في معناه ويحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله وما في معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جني والرماني والفارسي من جواز اعمال ضمير المصدر في الظرف والجار والمجرور لأن الضمير لما عاد على ما يصح التعلق به صح التعلق به (قوله والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين ويدل لما قاله أهل السنة قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والخلق انما يتعلق بالوجودي وقيل ان الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي أو في الكلام حذف مضاف أي خلق أسباب الموت وقيل ان الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الأولين وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين فان قلت كان الأولى على قياس ما تقدم أن يقول والموت وما في معناه أي من الجمادات لمنافاتها الحياة مثل منافاة الموت لها قلت ما ذكرته مسلم لكن لما لم يصرح احد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه فان قلت لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ما ذكرت أن لا ينبه عليهما كما لم ينبه على ما أورد عليه والجواب أنه وان لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا ومن صفات الجسم الحي قبول الجهل والموت فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) وهو صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من الابصار عند أهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة وكذا يقال في التقابل بين العمى والبصر (قوله والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل العدم والملكة (قوله وكون العلم نظريا) أي لأن العلم النظري ما توقف على دليل فيقتضي سبق الجهل والا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) أي من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضروري بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثة وعلم الله قديم ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات وحينئذ فالعلم الضروري بهذا المعنى مناف لعلم الله وأما الضروري بمعنى ما يحصل بغير نظر فان هذا وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يجوز اطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة فاطلاق الضروري على علمه تعالى بالمعنى الأول ممتنع لفظا ومعنى واطلاقه عليه بالمعنى الثاني ممتنع لفظا لا معنى (قوله وانما كان) أي ما ذكر (قوله حسب) أي مثل منافاة الجهل له ان قلت منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضاد وليس كل الامور المذكورة كذلك قلت انه انما عبر بالمنافاة وهي أعم

بمعلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم (ش) مراده بما في معنى الجهل الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك وبالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل في مضادته للعلم وانما كان في معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له

(قوله والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم أن للصمم حقيقتين حقيقة عامة وحقيقة خاصة فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال في حق الله وجائز في حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنعه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع أي مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى في حق الحوادث فانهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم والحاصل أن المراد بالصمم والعمى في مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ما ينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية أي بسبب وجود ما ينافيهما أي بسبب وجود الآفة وهي الصفة الوجودية المنافية لهما وهذا لا ينافي ما سبق من أن الصمم والعمى وجوديان عند أهل السنة لأن العدم المقيد يطلق على الوجودي ويحتمل أنها للتصوير أي عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لها (قوله أو غيبة الخ) هو اما بالرفع عطفا على عدم أو بالجر عطفا على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف الى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها أو كان منافيا لها من حيث تعلقها ولذا عد العجز عن ممكن ما ضدا للقدرة والجهل بمعلوم ما ضدا للعلم وغيبة معلوم ما ضدا للسمع والبصر وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق اذ لو لم يجب العموم لما حصلت المنافيات كما في الشاهد اذ تتعلق قدرتنا بشيء وتعجز عن آخر ونفهم شيئا ونجهل آخر ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم (قوله عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أي بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهي الخرس أو المصور بوجود آفة تمنع فالباء اما للسببية أو للتصوير وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه على الأمر الوجودي واعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لساني ونفساني فالسكوت اللساني ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللساني ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه وأما البكم النفساني فهو ترك الكلام النفسي عجزا وأما تركه مع القدرة فسكوت نفساني أما السكوت اللساني فأمره ظاهر وأما النفساني فيتأتى فيما اذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يجر على قلبه شيئا والبكم اللساني يتأتى فيما اذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفساني فيتأتى فيما اذا قام به مرض منعه من اجراء شيء على قلبه اذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفساني لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفساني الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته (قوله وفي معناه السكوت) أي وفي معنى البكم النفساني السكوت النفساني (قوله وفي معناه كونه بالحرف والصوت) أي وفي معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم ان كونه بحروف وأصوات لا ينافي الكلام في الشاهد لكنه ينافيه في الغائب فقوله وفي معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه في معناه أنه مثله في منافاة الكلام وذلك لأن الكلام اذا كان بحروف وأصوات كان حادثا والحادث لا يقوم الا بحادث وكلامه تعالى قديم لا يقوم الا بقديم والتنافي في اللوازم يدل على التنافي في الملزومات ويحتمل أن المراد بكونه في معنى البكم أنه مثله في الاستحالة لا في الضدية أي المنافاة وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للأول دون الثاني لكن في هذا خروج عن ما المصنف في صدده من الأضداد (قوله اذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله هو بالنسبة الخ وقوله الأعلى نعت لمقام (قوله اذ فيه) أي الكلام الذي بحروف وأصوات (قوله ويستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام أن الكلام الذي بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث

والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا بوجود ما ينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتي السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفي معناه السكوت وفي معناه كونه بالحرف والصوت اذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة الى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة الى مقام الألوهية الاعلى نقيصة عظيمة اذ فيه رذيلتان احداهما رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا ويستلزم حدوث من اتصف به وأي نقيصة أعظم من

نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام والثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك

بالحبسة التى هى أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التى لانهاية لها بصفة الكلام بل يلزم الحبسة عن الدلالة به فى آن واحد على معلومين له فأكثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وما فى معناه من كلامنا النفسى ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وان الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستندا الى أن مثل ذلك فى حقنا كمال ينفى عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره فى ذلك نظير من عرف بأن نهيق الحمير وأصواتها كمال فى حقها وكذا نباح الكلاب كمال فى حقها فيسئل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا ان ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال فى حقه ينفى عنه رذيلة البكم ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة الى نوعه الانسانى وان لم يكن بكما بالنسبة الى نوع الحمير ونوع الكلاب ولا شك أن كلامنا وان بلغ الغاية فى البلاغة والحسن بالنسبة الى كلام الله أدنى بما لاحصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى أفصح كلام وأعذبه اذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذى فاوت فيما بينها وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال

(قوله

والكلام صفة للذات ملازم لها ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الآخر (قوله نقيصة الحدوث) الاضافة بيانية (قوله ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل فى عنق الدابة واضافة ربقة للافتقار من اضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم فى كل (قوله والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هى المناسبة لما الكلام بصدده (قوله لأنه لما استحال الخ) الضمير للحال والشأن (قوله واحتبس) عطف تفسير على قوله تبكم (قوله أصل البكم) الاضافة بيانية اذ الحبسة هى البكم (قوله عن الدلالة) متعلق بالحبسة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله بل يلزم الخ) اضراب انتقالى فيه معنى الأول وزيادة (قوله لمعنى البكم) الاضافة بيانية (قوله بمثلهما) أى بمثل كلامنا الذى بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله وان الواصف) عطف على قوله ان الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وقوله بذلك أى بالكلام الذى بحرف وصوت (قوله رذيلة البكم) الاضافة بيانية وحاصله أنه اذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كمال فى حقنا لزوال البكم به فليكن المولى متصفا به ليكون كمالا فى حقه فيقال فى رده انه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات فى آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا فى حق الحادث كونه كمالا فى حق الله (قوله ونظيره الخ) حاصله أن من قال ان كون كلام الله بحروف وأصوات كمال فى حقه كما أنه كمال فى حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمال فى حقها لأنه ينفى عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما أن نهيق الحمير كمال فى حقها فليكن كمالا فى حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لأنه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الانسانى وان لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير (قوله ولا شك أن كلامنا الخ) حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الحمير وان كان كمالا فى حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن اذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا وكذلك اذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله أدنى بما لاحصر له) أى أدنى بمراتب لاحصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد (قوله اذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أى وانما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما انما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم فاذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لاحد له اذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة والحاصل انه اذا حصل النقص فى الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لاحصر له فى الحادث مع القديم الذى لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة

فاذا كان كمال بعضها نقصا عظيما بالنسبة الى غيره مما يقبل صفته و يشاركه فى الحدوث فكيف يكون الحال فيمن يصف للولى العظيم الذى لا مثل له ولم يشارك شيئا سواه فى جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التى هى كمال لائق بنقصانها وهى أنقص شىء وأرذله بالنسبة الى جناب المولى الكريم الكبير المتعال وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله سبحانه وتعالى الى مدة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه و وحشته

(قوله فاذا كان كمال بعضها) أى مثل نهيق الحمير وقوله بالنسبة لغيره أى مثل كلام البلغاء (قوله فاذا كان الخ) أى فاذا علمت ماذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها انما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولو شاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاما يناسب مانحن فيه فنقول اذا كان كمال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فانه كمال فى حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ (قوله فكيف يكون الحال الخ) أى فهو فى غاية النقص والحاصل أننا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم فى الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما فالنقص حينئذ أدنى من الاول بمراتب لا حصر لها (قوله بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى (قوله وقد ورد الخ) أى بهذا اشارة الى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية قولان والمعتمد الاول فلذا مشى عليه الشارح فقصده افادة أنه لا مناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والاصوات و بين كلام الله القديم قيل ان السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الارواح سمعت كلام الله القديم الذى هو ألذ الاشياء يوم ألست بربكم فاذا سمع الآن صوتا حسنا تذكر ماسمعته روحه من كلام الرب الذى هو ألذ الاشياء (قوله ولا يستطيع الخ) عطف على يسد (قوله وباقى الكلام) أى وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح وقد سبق مافيه من كونه أمرا وجوديا أو عدميا والتقابل بينه و بين الحياة (قوله وأضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على أضداد المعانى أفاد أن أضداد المعنوية مستفادة من أضداد المعانى فتأخذ لازم ضد المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لانه يلزم من تنافى الملزومات تنافى اللوازم فكل ما نافى الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق فان قلت قد تتنافى الملزومات ولا تتنافى اللوازم ألا ترى أن الانسان والفرس متباينان وتلزم كلا منهما الحيوانية أجيب بأن قولهم تنافى الملزمات يوجب تنافى اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فانها لازمة للمعانى لزوما مساويا فخرج اللازم الاعم كالحيوانية فان تنافى الملزومات لا يوجب التنافى فيه (قوله واضحة من هذه) أى من أضداد المعانى أى واضحة وضوحا نشأ من أضداد المعانى وذلك لان الاحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر للمعانى (قوله فان ضدها ضد الصفة المعنوية) أى فان لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلابد من هذا التقدير حتى تصح العبارة (قوله فى حقه تعالى) فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات أى وأما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز فان هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا فى الجائزات من الصفات اذ لم يغاير بينهما فيقتضى أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن البارى جل وعلا انما يتصف بالواجبات

حقيقة بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة و ينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى وقد نقل ابن عطاء الله رضى الله تعالى عنه عن مكين الدين الاسمر وكان من الابدال أنه رأى فى المنام حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما الا تقايا فانظر هذا الامر كيف صار كلام الناس بالنسبة الى كلام الحور الذى هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة الى كلام الناس اذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه اثر سماع أفصح كلام وأعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخلق الى كلام الخالق سبحانه وتعالى الذى جل عن المثل فى ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى

وباقى الكلام واضح (ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) يعنى أنك اذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن مالزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وهكذا كل صفة معنى فان ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق (ص) وأما الجائز فى حقه تعالى

والحاصل أن الجائز بالنسبة اليه تعالى هو فعل كل ماقضى العقل بامكانه وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على مالم يؤمر بفعله ولا بتركه وعلى ماليس بمنهى عنه (قوله ففعل كل ممكن أو تركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه فقد أخذ الجائز فى تعريفه وأخذ المعرف فى التعريف موجب للدور وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ماذكر بل المقصود هنا ضبط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لان بيان حقيقته قد تقدمت فبين المؤلف أن الجائز الذى عرفنا حقيقته أولا هو فعل كل ممكن أو تركه ويحتمل أن يكون فى الكلام حذف أى وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أو تركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أى الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنوانى أى وصفها بالامكان كما قالوا فى تعريف العلم انه معرفة المعلوم على ماهو عليه أى معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية (بقى شىء آخر) وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز فى حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالاطلاق غير ظاهر لان الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهى مستندة اليه على طريق الايجاب لا الجواز (قوله أو تركه) فيه أن الترك فعل لانه الكف عن الشىء فلا حاجة لذكره وأجيب بأن الترك وان كان فعلا عند الاصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) أى فعل كل ماقضى العقل بامكانه أى باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا (قوله فيدخل فى ذلك) أى فى الممكن أو فى ضابط الجائز المذكور (قوله الثواب والعقاب) أى اثابة الطائع وعقاب العاصى وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذى فيها بين أهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من أن الحسن ماحسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل والعقل يستحسن اثابة الطائع وعقاب العاصى وكل ما استحسنه العقل فهو عندهم واجب يعد تركه سفها موجبا للوم ورد عليهم بما هو مذكور فى المطولات وتقدم بعضه ومما يدخل فى ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وذلك يستلزم أن يكون جسما والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ويرد ذلك بمنع ما بنوا عليه الاستحالة وحاصله أنا لا نسلم أن الرؤية انما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله فى جزء من العين (قوله وبعث الانبياء) أى خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة الى استحالة بعثة الرسل وهم قوم كفار والحق ما عليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ما قابله فساد والاصلح ما قابله صلاح الا أنه دونه فالاول كتغذية زيد بدلا عن ضربه والثانى كتغذيته لحما بدلا عن اطعامه عدسا فرزق المولى لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين انه يجب عليه تعالى أن يفعل بكل عبد من عباده ماهو صلاح له وماهو أصلح به أى ماهو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد وما هو أصلح بالنظر لمقابله الذى هو صلاح فلا تنافى بين وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو فى قوله والاصلح بمعنى أو وهو تفنن فى العبارة لان بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الأصلح (قوله لا يجب من ذلك شىء على الله) أى بالنظر لذات الله فلا ينافى وجوبه لوعده

ففعل كل ممكن أو تركه (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل ذكر هنا القسم الثالث وهو ما يجوز فى حقه تعالى فذكر أن الجائز فى حقه تعالى هو فعل كل ممكن أو تركه فيدخل فى ذلك الثواب والعقاب وبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصلاح والاصلح للخلق لا يجب من ذلك شىء على الله تعالى

تعالى الذى لا يتخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده أو لتعلق علمه فى الأزل بوجوده والحاصل أنه ليس مراد الاشعرى بقوله انه لا يجب على الله شىء نفى الوجوب مطلقا بل المراد نفى الوجوب باعتبار ذاته تعالى وهذا لا ينافى أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيئا فلا بد منه بمقتضى الحكمة وان لم يجب باعتبار ذاته وكما لو علم فى الأزل وجود شىء فلا بد من وجوده والا انقلب العلم جهلا وان لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته وكما اذا أخبر بحصول ثواب فى المستقبل للطائعين فلا بد من حصوله لئلا يتخلف الوعد وان لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا محذور فى ذلك (قوله ولا يستحيل) الضمير عائد على شىء من ذلك لكن على حذف مضاف والتقدير ولا يستحيل تركه أى ترك شىء من ذلك خلافا للمعتزلة فى قولهم باستحالة ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصى و باستحالة ترك بعث الأنبياء و باستحالة ترك فعل الصلاح والاصلح بالنسبة لكل مخلوق (قوله اذ لو وجب الخ) هذا دليل استثنائى استدل به على عدم وجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح لكل فرد من الخلق لما وقعت محنة فى الدنيا ولا فى الآخرة ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى لانه لا صلاح فى المحن والتكاليف لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والاصلح وثبت جوازهما وهو المطلوب والدليل على أنه لا يجب عليه شىء من الثواب والعقاب و بعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شىء لما كان فاعلا مختارا لكن التالى باطل (قوله كما تقوله المعتزلة) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الاصلح فى الدين والدنيا وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الاصلح فى الدين فقط قال الدوانى ولا يخفى أن مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة للكل من حيث هو كل (قوله لما وقعت محنة) أى ابتلاء بما يؤلم وقوله لما وقعت الخ أى لان المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح وانما فيها اتعاب البدن فلو وجب الصلاح والاصلح لانتفت المحن والتكاليف التى لا صلاح فيها (قوله وذلك باطل بالمشاهدة) أى وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف باطل بالمشاهدة لاننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف هذا كلامه واعترض بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لان الوقوع أمر اعتبارى وأجيب بأن متعلق الوقوعين وهو المحن والأمور المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد والحاصل أن مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل (قوله وما يقدر الخ) هذا جواب عما أورده المعتزلة على الشرطية المتقدمة وحاصل ما أوردوه أن قولكم لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلح لانتفت المحن والتكاليف لانه لا صلاح فيها هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب الأخروى وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم الا لو كان بين وقوع المحن والتكاليف و بين الصلاح الذى هو الثواب لزوم عقلى بحيث يكون حصول الصلاح الذى هو الثواب متوقفا على حصول المحن والتكاليف مع أنه لا تلازم بينهما اذ المولى قادر على ايصال الثواب للعبد من غير محنة ولا تكليف بدليل أنه فى الآخرة يعطى لعباده مراتب ليست فى نظير الأعمال سلمنا أن المحن والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فنقول ليس هذا لازما فى كل العباد ألا ترى أن الكافر المعذب فى الدنيا لا صلاح له فى تلك المحن لان مآله للنار (قوله من حتم) بالحاء المهملة أى قضى (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) لما انقضى كلامه على عد الأقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجردا عن الأدلة أتبع ذلك بذكر الأدلة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف فى ايمان صاحبه الى المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل المتفق على ايمان صاحبها فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد فما براهينها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أى افادتها التوكيد سيبويه بقوله لان معناها فى قولك أما زيد فقائم مهما يكن من شىء فزيد قائم قال شراح كتابه وشىء

ولا يستحيل اذ لو وجب عليه فعل الصلاح والاصلح للخلق كما تقوله المعتزلة لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة وما يقدر من المصالح مع تلك المحن والتكاليف فالله تعالى قادر على ايصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة تكليف وأيضا فليست تلك المصالح عامة فى جميع الممتحنين والمكلفين للقطع بأن المحنة والتكليف فى حق من حتم عليه بالكفر والعياذ بالله تعالى نقمة عظيمة وتعريض للهلاك الأبدى نسأل الله تعالى العافية فى ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة (ص) أما برهان وجوده تعالى

عام أريد به الخصوص اذ لم يرد أن زيدا يقوم عند كل شيء من تحرك ورقة أو هبوب ريح لانه يلزم قيامه دائما اذ لاتخلو الدنيا من شيء يقع وانما المراد الرد على من يظن أن زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع فأكد المتكلم رد ذلك وقال مهما يكن من شيء تظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لامحالة ويقدر في كل مقام مالاق به اهـ فيقدر على نمطه هنا مهما يكن من شيء تظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لامحالة وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشيء في كلامه والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود اذا قطعته ولاشك أن البرهان يقطع ظهر الخاصم وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هي الاوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبيات وأما الدليل فهو اما عقلي واما نقلي فالثاني كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلي فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو احداهما يقينية والأخرى ظنية فالدليل المنطقي أعم من البرهان وأما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لانفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات منها مالايوصل للقصود ومنها مايوصل فالاول كطوله وكثافته وبساطته وتركبه وبياضه وسواده والثاني كحدوثه فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذي هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لانها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق وانما الجهة الموصلة له الحرارة اذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلي مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين اذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتي أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع أو أنه استعمل البرهان في حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفي مجازه بالنسبة لها (واعلم) أن العقائد على ثلاثة أقسام القسم الاول مايتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذي من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس ومابينهما وكالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه اذلا يتأتى الا ممن كان متصفا بهذه الصفات ولايصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلي اذ لو استدل عليها بالدليل السمعي لزم الدور بيانه أن السمع متوقف على المعجزة وهي متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور والقسم الثاني من العقائد مايرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله فهذا لايستدل على وقوعه الا بالدليل السمعي اذ غاية مايصل اليه العقل الجواز لا الوقوع القسم الثالث من العقائد مالاتتوقف عليه المعجزة ولايرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أي كونه سميعا وبصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين والأصح منهما الدليل السمعي كما يأتي وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل انه لايستدل عليها الا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفي الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل قال المصنف في شرح الكبرى وهو رأي وانما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لانهما عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشيء عن غيره وقد ذكر أنه لايستغنى في هذا

الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وادراج الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكرارا محضا والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافى لعدمه بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع اذ لا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذى لا شريك له يسمى الله والعقل لا مدخل له فى التسمية وبيان ذلك أنه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وأنه واحد لا شريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك الا بعد مجىء الرسل اذ لا مدخل للعقل فى التسمية (قوله لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الأجرام والاعراض ولا تدخل صفاته لأنها ليست غيرا وهذا على القول بنفى الاحوال وأما على القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله اذ الثابت أعم من الموجود عندهم ويسمى ما ذكر عالما لأن فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى سبحانه وتعالى وبماله من الصفات فيكون مأخوذا من العلم وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم وقيل العدم السابق على الحدوث ان قلت جعل الحدوث دليلا على وجود الله لا يأتى على قول المناطقة من أن الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر ولا على قول الاصوليين ان الدليل هو ما احتوى على الموصل للمقصود والمحتوى على الموصل للمقصود انما هو العالم وأما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لأنه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل له فهو دليل من حيث احتوائه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا فى ذلك وأجيب بأن المصنف ماش على مذهب الأصوليين غاية الأمر انه أطلق الدليل على وجهه من حيث انه المقصود منه فهو مجاز من اطلاق اسم الملزوم على اللازم وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدوث أو أنه ماش على طريقة المناطقة وقوله لحدوث العالم أى فالمفيد لحدوث العالم وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبرى المحذوفة القائلة وكل حادث لابد له من محدث فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم وحذف الكبرى لعلمها من الدليل المستدل به عليها وهو قوله بعد لانه لو لم يكن له محدث الخ ان قلت ان المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة والدليل المنطقى قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة المناطقة مع اطلاقه الدليل على مقدمة واحدة قلت اطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء (بقى شىء آخر) وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد عدمه وقيل من جهة امكانه وتساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما على الآخر وقيل من جهة حدوثه وامكانه فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وعلى الثانى تقول العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع اذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين كالصريح فى الامكان اذ لا معنى للامكان الا تساوى الوجود والعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فمقتضى أول الكلام

لحدوث العالم

يخالف آخره وقد يجاب بأن قوله أولا لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت أي لحدوث العالم وامكانه ودليل المحذوف ذكر الامكان بعد وحينئذ فالمصنف جار على طريقة شوب الامكان بالحدوث أو يقال قوله لحدوث العالم أي الذي ما وقع الا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للثبوت الا ذلك كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الامكان بالحدوث تأمل هذا واعلم أننا اذا أردنا اثبات الصانع للعالم نثبت أولا حدوث الاعراض بدليل ثم نثبت حدوث الأجرام بدليل ثم بعد اثبات حدوث الاعراض والاجرام بالدليل نثبت أن للعالم صانعا فالمراتب ثلاثة ونحتاج لثلاثة أدلة فنقول في الدليل الأول الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثة ثم نقول في الدليل الثاني الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ثم بعد أن نثبت حدوث الأعراض والاجرام نقول العالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين وكل حادث لا بدله من صانع وهذه الكبرى اما أن نثبتها بدليل استثنائي بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه في نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح لكن التالي وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لو لم يكن للحادث محدث واذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن للحادث محدثا وهو المطلوب أو نثبتها بدليل اقتراني مركب من شرطية وحملية بأن نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان اثبات الصانع لها دليلان كل منهما اقتراني والكبرى ان شئت أثبتها بدليل استثنائي وان شئت أثبتها بدليل اقتراني وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح في الشرح وهو طريق الترقي وأما في المتن فقد ارتكب طريق التدلي فأولا أقام الدليل على وجود الصانع وأشار لصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ ودليل حدوث الاعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه (قوله لأنه) أي الحال والشأن لو لم يكن له أي العالم وقوله محدث أي فاعل وصانع (قوله بل حدث بنفسه) أي مع فرض تساوي حدوثه وعدمه وتساوي جميع الأمور المقابلة في نفس الأمر فصح ترتيب قوله لزم الخ لأن لزوم اجتماع الاستواء والرجحان انما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه وبقية الأمور المتقابلة في نفس الأمر وبل في كلامه انتقالية من أعم الى أخص لأن نفي محدث الحادث صادق بما اذا أحدث نفسه وبما اذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقيا لا لاجل نفسه بأن كان ذاته علة في وجوده فأضرب للثاني لخفائه دون الأول فانه ضروري الاستحالة فاللام في قول المصنف لنفسه لام التعليل أي بل حدث لاجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لاجل ذاته (قوله أحد الأمرين) أي وهما طرفا الممكن من وجود وعدم والمقدار المخصوص ومقابله والمكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها وقوله المتساويين أي تساويا ذاتيا (قوله وهو محال) أي كون أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما في نفس الأمر راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع

لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال

الضدين

الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولامساواة ورجحان ولارجحان وهذا باطل بالضرورة ونظير اجتماع المساواة لطرفى الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما لا لسبب فرجحان احدى الكفتين على الأخرى مع فرض تساويهما لابدله من مرجح والالزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة واعلم أن ماذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حدث لا لسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنى على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين وقيل ان العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فانه يحتاج لسبب ومالا يحتاج فيه الشىء لسبب أولى به مما يحتاج لسبب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم بنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب وهو أولى فى الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم) أى أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للأعراض هذا معنى الدليل ولفظه أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل مالازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لا للفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للاعراض الحادثة اذ هو فى قوة قولنا اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها (قوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها) لما كانت صغرى الدليل المستدل به على وجود الصانع وهى العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها للاعراض كما مر وبين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها وقوله مشاهدة تغيرها أى مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرى القائلة الأعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم المضمومة للكبرى القائلة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها واطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الأعراض وهو الصغرى مجاز من اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله مشاهدة تغيرها) أى تغير حكمها فى الجرم فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا وبهذا المضاف الذى قدرناه يندفع اعتراضان الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الأعراض من عدم الى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالى باطل اذ قد اختلف فى تغير الأعراض وعدم تغيرها فقيل انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس وقيل انها ليست كذلك بل تكمن فى الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا واذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم الى وجود وبالعكس فلم تتم صغرى الدليل القائلة الأعراض شوهد تغيرها الخ وحاصل الجواب أن الأعراض وان اختلف فى تغيرها من وجود الى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود الى عدم وبالعكس ولا نزاع فيه فالحركة مثلا وهى الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا بالنسبة للأعراض التى فيها النزاع الاعتراض الثانى أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالا على الشىء بنفسه وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الأحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشىء بنفسه والاستدلال بتغير الأحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعانى واعلم أن برهان حدوث الاجرام القائل العالم ملازم للاعراض الحادثة

ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرها وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم الى وجوده ومن وجود الى عدم

وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث انما يتم بعد اثبات أمور أربعة اثبات أمر زائد على الأجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الاجرام لذلك الزائد واثبات استحالة حوادث لا أول لها والأمر الثاني وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة ابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وابطال انتقاله وابطال كونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم فجملة الأمور المحتاج لها سبعة الأول اثبات زائد على الاجرام والثاني ابطال قيامه بنفسه والثالث ابطال انتقاله والرابع ابطال كونه وظهوره والخامس اثبات استحالة عدم القديم والسادس اثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد والسابع استحالة حوادث لا أول لها وذلك أن الفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول لا نسلم وجود زائد على الاجرام المعبر عنه بالاعراض سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو في هذه الصور الثلاث قديم أو أن ذلك الزائد على الاجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لا نسلم أن الاجرام ملازمة لذلك الزائد لم لا يجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ما لازم الحادث فهو حادث لأنه لا يلزم ذلك الا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لا أول لها فالفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود الحال وهو الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على اثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم في بيت فقال

زيد م قام ما انتقل ما كمنا ❊ ما انفك لاعدم قديم لاحنا

فقوله زيد يشير به لاثبات زائد على الأجرام وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعني به نفي قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعني به نفي انتقال العرض وقوله ما كمنا يعني به نفي كون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور وقوله ما انفك يعني به اثبات ملازمة الأجرام للأعراض وقوله لاعدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لا حنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز بالحاء اليها ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول أما الأول وهو اثبات زائد على الاجرام تتصف الأجرام به فهو ضروري لا يحتاج لدليل اذ ما من عاقل الا وهو يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها وأما الثاني وهو ابطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو ابطال انتقاله فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا اذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لأن الجوهر اذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة وأما الخامس وهو اثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا والجائز لا يكون الا محدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض وأما السادس وهو اثبات كون الاجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضروري لأنه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا اذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع

(ش) لاخفاء ان العالم من السموات والأرضين وما فيهما وما بينهما أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرهما ولنقتصر على الحركة والسكون فان معرفة لزوم الاجرام لهما ضرورية لكل عاقل فنقول لاشك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون اذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا لان ماثبت قدمه استحال عدمه ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الاجرام فلزم استواء الاجرام في ذلك واذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما في الأزل لزم حدوث الاجرام واستحال وجودها في الأزل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة واذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره الى محدث لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلا مرجح لان وجود كل فرد من أفراد العالم

النقيضين وهما حركة ولا حركة وسكون ولا سكون وأما السابع وهو اثبات استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة كثيرة وأقربها أن تقول اذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ثم لا يخلو اما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا فان قارن لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل وان لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الافراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها (قوله لاخفاء أن العالم الخ) لا يخفى أن ما بدأ به المصنف في المتن أخره في الشرح وما أخره في المتن بدأ به في الشرح لانه في المتن بدأ بدليل وجود الصانع ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض وفي الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع فما في الشرح من باب الترقي وما في المتن من باب التدلي والاول هو المناسب للاستدلال (قوله وما بينهما) أي من السحاب والهواء والحيوانات التي على وجه الارض (قوله أجرام ملازمة لاعراض تقوم بها) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للاعراض وأن الاعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الاولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للاعراض تقوم الاعراض بها (قوله فان معرفة لزوم الاجرام لهما) أي على البدل لا على وجه الاجتماع لان اجتماع الضدين محال وانما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لان عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهي الاستحالة (قوله لاشك الخ) هذا شروع في بيان حدوث الاعراض (قوله لما قبل أن ينعدم أبدا) لكن التالي وهو عدم قبولهما الانعدام باطل فبطل المقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب وقوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه أي بالفعل والقبول وهذا بيان للملازمة في الشرطية وقوله ولا خفاء دليل للاستثنائية المطوية (قوله لان ماثبت قدمه استحال عدمه) أورد عليه أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبني على ترادف الأزلي والقديم أما على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي لانه موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي ما لا ابتداء له وجوديا كان أو عدميا فليست الاعدام قديمة حتى ترد و يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام انتهى يس وقد يقال هذا لا يرد أصلا ولو على القول بالترادف لان أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا والذي انعدم بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال ولم يقل أحد انه قديم فتأمل (قوله لانه قد شوهد عدم كل واحد منهما) أورد عليه أن العدم لا يشاهد والمشاهدة انما تتعلق بالموجود وأجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال لانه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذي ينعدم كل منهما عنده أو أن المراد بالمشاهدة العلم أي لانه قد علم عدم الخ (قوله في كثير من الاجرام) متعلق بشوهد أي وأما القليل من الاجرام فهو ملازم اما للسكون كالارض والجبال واما للحركة كالأفلاك (قوله فلزم استواء الاجرام في ذلك) الاولى فلزم استواء الاعراض في ذلك أي في وجوب الحدوث لان الكلام في الاعراض لا في الاجرام وحاصله أنه اذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل اذ ما ثبت لاحد الأمثال يثبت لكلها (قوله واذا ثبت حدوثهما) أي الحركة والسكون وهذا شروع في بيان حدوث الاجرام (قوله لاستحالة انفكاكها الخ) أي ومن المعلوم أن ما يستحيل انفكاكه عن الشيء لا يكون سابقا عليه (قوله أحد المتلازمين) أي وهو الاعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أي وهو الاجرام (قوله واذا استبان) أي واذا بان وظهر بهذا الذي ذكرناه من دليل حدوث الاعراض والاجرام وقوله حدوث العالم أي من اعراض وجواهر وهذا شروع في بيان وجود صانع العالم (قوله لزم اجتماع الخ) هذا

اختص به مساو لسائر الأمكنة وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع انه مساوله اذقبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال فاذا لولا مولانا تعالى الذى خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها اليه تبارك وتعالى فقولى لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين أعنى بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقى الكلام واضح وبالله التوفيق (ص)

بيان للمقدمة الكبرى من دليل اثبات الصانع (قوله مساو لعدمه) أى فى نفس الأمر وكذا يقال فيما بعد (قوله فهذه أنواع) أى ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لان كل واحد منها يقابله نظيره (قوله فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من اثبات الوجود للصانع وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كامر (قوله وغيره) أى وهو المقابل له من المقادير (قوله فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا) اسم أن ضمير عائد على الله تعالى أى فلان الله لولم يكن الخ وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائى مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الأولى وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهى المقدمة الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقترانى وقاعدة لو عند المناطقة فى القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفى الثانى على نفى الأول فهو استعمال لغوى مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوى ومن المعلوم أن امتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وذلك لان الاول ملزوم وهو اما مساو أو أخص والتالى لازم وهو اما مساو أو أعم ورفع المساوى رفع لمساويه ورفع الأعم رفع للأخص وأما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئا ان كان التالى لازما أعم لانه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفى الاخص نفى الأعم وأما اذا كان التالى لازما مساويا أنتج استثناء عين التالى عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالى فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر اذا علمت هذا فنظم القياس الذى أشار له المصنف هكذا لولم يكن المولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لما مر فى البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث اذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل اذ لو افتقر لمحدث للزم الدور أو التسلسل لكن لزومهما باطل فما أدى اليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فما أدى اليه وهو كونه حادثا باطل فما أدى اليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الاول وهو قوله لولم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها والاصل لكنه ليس بحادث لانه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل الثانى ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث فى حق كل موجود لان الموجود ان كان لوجوده أول فهو حادث والا فهو قديم واذا كان لا واسطة بينهما فتى انتفى أحدهما ثبت الآخر وأورد على المصنف أن الشرطية التى ذكرها مهملة لتصديرها بلو والمهملة لا تنتج فى الاستثنائية لان المهملة فى قوة الجزئية وشرط انتاج الاستثنائى عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه فى منطقه وأجيب بأن المصنف استعمل لو فى مادة الكلية فى جميع أدلته التى ذكرها أى فى مادة يصلح فيها الاتيان بكل وذلك لتساوى اللازم والملزوم فالملزوم هنا وهو لولم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا فكلما صدق لم يكن قديما فى جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس وحينئذ فهى كلية باعتبار عموم الاوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصارا لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط فى انتاج الاستثنائى (قوله فيلزم الدور) أى ان انحصر العدد الذى افتقر اليه وهو أى الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه أى توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثانى عليه أى على الشيء الاول كالو أوجد زيد عمرا وأوجد عمرو زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذى توقف على عمرو وتوقف زيد

وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث فيلزم الدور

على عمرو الذى توقف على زيد والدور اما بمرتبتين أى نسبتين و يقال له دور مصرح كمثلنا وذلك لأن كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين بيان ذلك ان زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له و باعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين واما بمراتب و يقال له دور مضمر كما لو أوجد زيد عمرا او عمرو أوجد بكرا او بكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر (قوله أو التسلسل) أى ان كان العدد المفتقر اليه غير منحصر بأن كان كل محدث قبله محدث لا الى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية (قوله وهو افتقار الخ) أى والبرهان افتقار الخ واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث وليس البرهان ماذكره من الافتقار وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف أى وهو مفيد الافتقار ومفيد الافتقار ماقدمناه وهو العالم حادث الخ (قوله لوجوب انحصار كل موجود) أى لانحصار وصف كل موجود فى القدم والحدوث ولعل الأولى فى القدم أو الحدوث باو لا بالواو وذلك لأن الموجودات منحصرة فى القدم والحدوث وأما كل موجود فانما ينحصر فى أحدهما والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لأنهما لايجتمعان ولا يرتفعان وقيل لأنهما يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لايزال اذ لايقال فيه قديم لامكان وجودنا فيه ولا حادث لأن الحدوث هو الوجود بعد عدم وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اذ لا يصدق عليهما اه يس (قوله لما عرفت فى حدوث العالم) أى من أن الحادث ان لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان (قوله فان انحصر العدد) أى المفتقر اليه (قوله لأن محدث الأول) يعنى الذى دار منه الأمر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه و يتضح ماذكره فى أربعة كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا او بكر خلق خالدا فاذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الالوهية فى هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو و بكر وخالد أى أنه لابد أن يكون محدثه واحدا منهم اما عمرو والذى أحدثه الأول مباشرة واما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو الى الأول وهو زيد مباشرة واما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده الى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الأب والده أو والد والده أو والد ولد ولده فقوله ممن أحدثه هذا الأول بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده والضمير فى قوله ممن أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو الذى أحدثه الأول وقوله أو أحدثه من استند وجوده اليه عطف على أحدثه الأول والتقدير بعض من بعده من الذى أحدثه الاول أو من الذى أحدثه من استند وجوده اليه وكأنه قال أو بكر الذى أحدثه عمرو الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد مباشرة أو خالد الذى أحدثه بكر الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد بواسطة عمرو (قوله لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين) هو بصيغة التثنية وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا او خلق عمرو زيدا فمقتضى كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه ومقتضى كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو ومتأخرا عنه وهو محال لأنه جمع بين متنافيين ان قلت شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لان كل واحد من المحدثين انما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما فى قولهم الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا باعتبار مجموعها قلت المحكوم عليه بالنفى والاثبات أى التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه والتعدد انما وقع فى موجبى النفى والاثبات وهما التأثر والتأثير ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفى

أو التسلسل (ش) يعنى انه اذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها اليه سبحانه فانه يجب له سبحانه القدم و برهانه أنه لو لم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل لانه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت فى حدوث العالم ثم محدثه لابد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضا محدث و يلزم أيضا فى هذا المحدث ما لزم فى الذى قبله من الافتقار لمحدث الى آخر وهكذا فان انحصر العدد لزم الدور لان محدث الاول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الاول أو أحدثه من استند وجوده اليه مباشرة أو بواسطة واستحالة الدور ظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه وذلك جمع بين متنافيين

والاثبات واحدا و تعدد موجب النفي والاثبات لا يوجب تعدد المحل وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار
اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لأن محل الاثبات غير محل النفي اذ المحكوم عليه بالزوجية
اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال في عمرو (قوله بل و يلزم تقدم كل واحد الخ) لما ألزم
أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ماهو أشنع وهو تقدم الشيء على نفسه وسبق الشيء على
نفسه أبلغ في الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازعه كل من تقدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتان
والحيثيتان مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد
من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو وكذا يقال في عمرو انه متقدم
على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين (قوله تهافت) أي تناقض (قوله لأنه يؤدي الى فراغ
مالانهاية له) المراد بفراغه تناهيه أي وفراغ مالانهاية له باطل وماأدى الى الباطل وهو التسلسل باطل
ووجه أداء التسلسل لفراغ مالانهاية له يظهر ببرهان التطبيق و ببرهان الاحكام وتقرير الاول أن
تقول لو وجدت حوادث لاأول لها لامكن أن يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي
جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء
الاول من الجملة الثانية فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل
وهو محال وان لم يكن بان وجد في الاول مالا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى و يلزم منه
تناهي الأولى لانها لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا
بالضرورة وتقرير الثاني أن تقول لو وجدت حوادث لاأول لها لزم صحة الحكم عند وجود كل حادث
بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لاأول لها فيحكم على الحركة الحاصلة في يوم الاثنين انه فرغ قبلها حركات
لانهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم الاحد وكذلك يحكم عند وجود الحركة
الحاصلة في يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضي فان قالت الفلاسفة القائلون بوجود
حوادث لاأول لها ان جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلي لامبدأ له كانت الحركات
المحكوم عليها كذلك اذ مامن حركة من حركات الفلك الا و يصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات
لانهاية لها فلزم على كلامهم أن جنس الحركات أزلي وكذلك جنس الاحكام أزلي لامبدأ له ومن المعلوم
أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم اذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافي
أزليته فلزم أن الحكم الذي لايتناهى متناه وان قالوا ان جنس الاحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف
حركة مثلا ماضية اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الالف أعني حركة
اليوم أنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم
الذي قبله وهكذا الى أول الحركات فنقول لهم اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدأ الالف بأنه فرغ قبلها
حركات لانهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم فعدم
الحكم على تلك الحركة التي قبل الالف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها انما هو لكون الحركات التي قبلها
متناهية اذ لو كان ماقبل تلك الحركة التي هي مبدأ الالف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لايصح فصار
ماقبل مبدأ الالف متناهيا وقد حكمنا على مبدأ الالف مضموما لماقبله بعدم النهاية فصار ماقبل الالف
الذي هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه وهو مبدأ الالف ومن المعلوم أن صيرورة المتناهي غير متناه
بزيادة واحد عليه باطل اذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذي هو مبدأ الالف والعدد الذي قبل
مبدأ الالف المزيد عليه متناه قطعا فقول الشارح لانه يؤدي الى فراغ مالانهاية له هذا على تقدير أن
الاحكام ليس لها أول وأما على تقدير أن لها أولا فاللازم له ان مايتناهى يصير لايتناهى بزيادة واحد والحاصل

بل و يلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب وذلك تهافت لايعقل وان لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال لأنه يؤدي الى فراغ مالا نهاية له وذلك أيضا لايعقل

أن تلك الأحكام اما أن يكون لها أول أولا فان كان لها أول بحيث انتهت الأحكام الى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد وان لم يكن للأحكام أول لزم أن تكون الأحكام مسبوقة الجنس وهى أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهى أيضا أزلية الجنس والسبقية تنافى الأزلية فلزم أن ما لا يتناهى ينقضى فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب (قوله واذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم) أى لأنه اذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديما واذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب وبضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وان كان ظاهره انه انما أنتج القدم كذا وجهوه وفيه أن نفى الواسطة لا يقتضى وجوب القدم بل يقتضى القدم نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم والا كان الحدوث غير مستحيل (قوله فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم) هذا البرهان اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالى ينتج نقيض المقدم والأصل لكن لا ينتفى عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لكون وجوده حينئذ أى حين امكان لحوق العدم له وهذا بيان للملازمة التى بين المقدم والتالى فى الشرطية واشارة الى أن اللزوم ليس بينا لأنه بواسطتين هما كون الوجود حين امكان لحوق العدم له يكون جائزا وكون الجائز لا يكون الا حادثا وقوله كيف وقد سبق الخ أى كيف يصح انتفاء القدم أى لا يصح لأنه قد سبق الخ ففى الكلام حذف والواو للتعليل وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية والمقصود من الاستفهام انكار نفى القدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لأنه سبق قريبا وجوب قدمه (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم) انما قال أمكن ولم يقل لأنه لو لحقه العدم لانتفى عنه القدم لأن امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن امكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضا المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه الا استحالة امكان العدم الامكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال الامكان العام بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء واستعمال المصنف الامكان فى المعنى الأعم وان كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز فى عرف المتكلمين والقرينة على قصده مقابلته به أى بالامكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه ولا شك أنه لا يصح له أخذ البقاء الا ببيان استحالة الامكان العام فتأمل (قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا) ذكر لفظ وجود ولم يقل والجائز لا يكون الا حادثا لأنه لا يوصف بالحدوث الا الموجود المسبوق بالعدم وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كايمان أبى جهل فانه جائز عقلا غير حادث اذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث فنتج من هذا ان الجائز أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس فان قلت قوله والجائز لا يكون وجوده الا حادثا فيه نظر اذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون الا حادثا لجواز أن يستند الجائز فى وجوده لعلة قديمة فيكون قديما قلت مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده الا حادثا على ان الجائز المستند لعلة قديمة وان قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظر الاستناده للغير وعدم استقلاله وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم ان الجائز لا يكون وجوده الا حادثا (قوله لا شك ان وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) أشار بهذا الى أن القدم دليل للبقاء لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أى ما يلزم من وجوده وجود المطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذى سمعته فى القدم ثبت عندك بقاؤه (قوله البرهان القاطع) أى المقطوع بمقدماته ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم

واذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب (ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى (ش) لا شك ان وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقاؤه تبارك وتعالى

اذلوجازأن يلحقه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان وجوده جائزا لا واجبا لصدق حقيقة الجائز حينئذ على ذاته سبحانه وتعالى لأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه وهذا التقدير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على العدم مقابله المساوي له في القبول من غير فاعل مرجح كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا فاذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) لاشك ان كل مثلين لابد أن يجب لأحدهما يجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز له ما جاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث فلو ماثل تعالى شيئا مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن ذلك ما وجب لذلك الشيء وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى و بقائه سبحانه

أنه مجاز عن الدليل الذي يكون ظنيا (قوله اذلو جاز الخ) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء (قوله لصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة ما بها الشيء هو أعني الجنس والفصل والا اقتضى تركب المولى وهو محال (قوله حينئذ) أي حين اذ جاز لحوق العدم (قوله لأن الجائز الخ) أي وانما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لأن الجائز أي مفهومه ما يصح الخ (قوله وهذا التقدير) أي تقدير امكان لحوق العدم وقوله الفاسد أي الفاسد متعلقه وهو امكان لحوق العدم فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذي هو فعل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الاشارة راجعة لوجوده الجائز أي وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده اذ لا يلزم من جواز الشيء حدوثه (قوله لما عرفت) أي في برهان الوجود وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه أي وانما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ أي واذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائزا لابد أن يكون حادثا له محدث (قوله مقابله) صفة لعدم (قوله في القبول) دفع بما تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) أي كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه قد سبق الخ (قوله فاذن) أي فاذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه الاولى حذفه (قوله فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا اشارة الى قياس استثنائي ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والأصل لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيئا منها وقوله لما عرفت دليل للاستثنائية ويحتمل أن يكون قوله فلأنه لو ماثل الخ اشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية وهي قوله وذلك محال والاشارة الى كونه حادثا ونظمه هكذا لو ماثل شيئا منها لكان حادثا وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشيء منها محال وعلى هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة في المتن اشارة الى قياس استثنائي كما ادعاه بعضهم (قوله لو ماثل شيئا منها) أي بان كان من جنس الاجرام والاعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول في جهة للجرم وكالتقيد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) أي لما علم من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث ان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم لأن التماثل يقتضي التساوي في الأحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص وحاصل الجواب ان قول المصنف لو ماثل شيئا منها مطلق أريد به المماثلة في الجرمية والعرضية ولوازمهما ولاشك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص وبين هذا المراد قوله سابقا والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالاعراض ظاهر وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها غرضا فما وجهه قلت وجهه أن ذلك الغرض ان كان عائدا عليه تعالى ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث اذ لا يوجد الغرض الا بعد الفعل وان كان عائدا على عباده لزم افتقاره لواسطة في ايصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه) اعترض بأنه لا حاجة لقوله و بقائه لأن وجوب القدم هو المبطل للحدوث وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه وانما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجود القدم وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث انما هو لكونه واجب الوجود و وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ما قلنا جمع بينهما والا كان يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالي في شرطية هذا القياس وهي قوله لو ماثل شيئا منها لكان حادثا (قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لأن البرهان لا

يكون الا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمى والعرضى والاجماع على حدوث الزائد عليهما ان قدر زائد كما مر ويحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لأن الاجماع دليل لا برهان وان كان قطعيا فى السمعيات فيما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة (قوله وبالجملة) أى وأقول قولا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل واعلم أنه أولا أبطل مماثلته للحوادث بابطال حدوثه ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك فى قوله وبالجملة فقوله وبالجملة استدلال ثان وليس اجمالا لما فصله أولا اذا علمت ذلك فالتعبير بقوله وبالجملة الخ فيه شىء لانه يقتضى أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله اجمالا وليس كذلك (قوله لالوهيته) أى المتفق عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) فقد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلأنه لو احتاج الخ وهذا البرهان اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا لو احتاج الى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أنه لا يحتاج الى ذات يقوم بها الا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية فى المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ وحاصله قياس اقترانى من الشكل الثانى ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما فى الشارح ومولانا جل وعز متصف بصفات المعانى والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست مولانا وتنعكس النتيجة لقولنا مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثانى الذى ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الاول فان قلت ان كبرى الشكل الثانى يجب أن تكون كلية وما هنا ليس كذلك قلت قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه بهما شخصية فهى فى قوة الكلية من حيث ان المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وما ذكرناه من أن الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقترانى هو ظاهر المصنف وان شئت جعلته استثنائيا وهو ماسلكه الشارح ونظم الكلام هكذا لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل اذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلأنه لو احتاج الى محل) انما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلأنه لو قام بمحل نظرا الى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء والذى يقابل الاستغناء فى العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل والقيام بالمحل وان كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح فى المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به نعم عبارة الغير أظهر فى المقصود الذى هو التنزه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أى مكان واحتياج الصفة لذات وان كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا المكان واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل انه عبارة عن تبعيته له فى التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية وأنت خبير بأن هذا لا يصدق الا على أوصاف الجرم وأما أوصاف البارى فقتضاه أنه لا يقال انها قائمة به تعالى ولا يقال انها قائمة بمحل واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أى التبعية فى التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف بل نقول معنى قيام الشىء بالشىء اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز فيشمل صفات البارى فان قلت كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التى يقوم بها

وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لالوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج تعالى الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة

ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى و بقائه

(ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل أى عن ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج تعالى الى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات اذ لايقوم بالذات الا صفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج الى محل يقوم به اذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الخ ولا بالصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لان الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لان النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعانى اذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها و يلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى التى قامت بها وهلم جرا

قلت استغنى عن اقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله فى المخالفة للحوادث فان قلت قد سبق فى المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأى شئ ذكر هنا أنه ليس محتاجا الى محل بأن يكون صفة قلت الاعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولو احتاج الى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثانى من جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لا يحتاج الى المخصص الا الحادث اذ يحتاج له فى ترجيح أحد طرفى مايقابله من الممكنات المتقابلة على الآخر لكن كونه حادثا باطل لأنه قد قام البرهان على وجوب قدمه و بقائه واذا بطل كونه حادثا وهو التالى بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص واذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو المطلوب وقوله كيف استفهام انكارى بمعنى النفى وفى الكلام حذف أى كيف يكون حادثا أى لا يصح أن يكون حادثا وهذا اشارة الى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التى أشار اليها بقوله كيف والواو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله اذ لا يقوم بالذات الا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى قوله لو احتاج الى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) فى قوة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) أى بحيث يحتاج الخ فحتى للتفريع بمعنى الفاء وهو تفريع على المنفى (قوله اذ لو كان صفة الخ) أشار به الى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائى وقد تقدم تقريره والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا اشارة الى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لأن الصفة الخ) علة لقوله لو كان صفة لزم الخ وقوله لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية أى وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق الصلوحى بالممكنات (قوله لان النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية أى وانما قيدنا بذلك لان النفسية الخ (قوله لان النفسية أو السلبية تتصف بهما الذات والمعانى) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز وأما اتصاف المعانى بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء و بالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية ان قلت ان بنينا على قول من ينفى الاحوال فلا حال أصلا لا معنوية ولا نفسية فضلا عن الاتصاف بهما وان بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف المعانى بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعانى واذا لم يجز اتصاف المعانى بالمعانى لم يمكن اتصافها بالمعنوية وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فانها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعانى ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعانى المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور (قوله اذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزم أن لا تعرى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية اما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها وهكذا الصفة الاخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية وكأنه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها وفى نسخة عنها أو عن ضدها وهذه النسخة فيها

حذف والاصل عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها (قوله اذالقبول) أى المثل أو الضد أو الخلاف نفسى وهذه علة لقوله ويلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى (قوله وهو محال) أى قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ووجه الملازمة أنه لو اتصف بالمعانى أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة وهذا معنى قول الشارح فاذن لا يقبل الخ (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول مالا نهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لان التسلسل ترتيب أمور لا نهاية لها و يلزم ذلك دخول مالا نهاية له فى الوجود وأراد بما لا نهاية له الداخل فى الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ما أسلفه أما السلبية فلا وجود لها فى الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول مالا نهاية له فى الوجود وأما النفسية فلانها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا اشارة الى استثنائية القياس الثانى القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما وحاصل ماذكره الشارح قياسان استثنائيان الاول لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم والثانى لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعانى والمعنوية لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذا تا علية هذا لازم لنتيجة القياس الاول القائل لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذات لا صفة (بقى شىء آخر) وهو أن التسلسل انما يكون محالا فى الحوادث لا فى القديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بها صفات وهكذا فهى صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها والحاصل أن الدليل وان تم فى منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم فى منع قيام المعنى القديم بمثله فالاولى فى بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أى قيام المعنى بالمعنى أن يقال فلو قام المعنى بالمعنى فاما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا والأقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلان الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال وأما الثانى فلانه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حيا والبياض أبيض لان المثل الثانى يوجب للأول حكمه ولاشك أن هذا محال وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لان المثلين متساويان فى الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالاولى من العكس وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان واذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية اذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات (قوله فتبين بهذين البرهانين) أى برهان وجوب مخالفته للحوادث و برهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لان الغنى المطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط وانما معناها الغنى عن المحل والمخصص وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الاولى اه يس وذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل و برهان استغنائه عن المخصص وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ماقاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله فلانه لو لم يكن واحدا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم وقوله للزوم عجزه اشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالى فى الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لو لم يكن

اذ القبول نفسى فلابد أن يتحد بين المماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل ودخول مالا نهاية له من الصفات فى الوجود وهو محال فان الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعانى والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعانى والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفة بالصفات المرتفعة وليس هو فى نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص أى الفاعل فهو أنه لو احتاج الى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه و بقائه سبحانه وتعالى فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ماسواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه (ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لو لم يكن واحدا لزم أن لايوجد شىء من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أنه لو كان له تعالى مماثل

واحد الزم أن لا يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم ان الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال وكل من الوجهين الأولين ينقسم الى قسمين فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الألوهية ما للذات مولانا ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وارادتين الى آخر الصفات السبع وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة اذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف انما يصلح بحسب ظاهره لاثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته ولاثبات الوحدة في الأفعال لكنه عند التأمل تجده صالحا لاثبات الأمور الخمسة الوحدة في الذات والصفات اتصالا وانفصالا والوحدة في الأفعال بأن يقال قوله لو لم يكن واحدا أي بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواها لزم أن لا يوجد شيء من العالم فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد وانما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك في القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفي الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لانه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازما لنفي الآخر فلذلك عدد الدليل وبيان اجراء الدليل فيما اذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لو تركبت ذاته من أجزاء فاما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة وما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع والكل باطل أما الأول فلان كل جزء يكون الها فيأتي التمانع الآتي للشارح في تعدد الالهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث وأما الثاني وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الاجزاء فلانه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها وهو أن يؤدي لنفي الحوادث وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلانه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لان كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الألوهية ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والارادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء وذلك يؤدي لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات وهو محال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشارح كما تصدى لبيان اجرائه فيما اذا كان له شريك من الحوادث في فعل من الأفعال وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلانه اذا نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه واذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يؤدي الى عدم الحوادث ان قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفي ما لا تتعلق به لا نفي العالم كله كما جعله المصنف لازما قلت بل اللازم نفي العالم كله وذلك لانه اذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لان ما جاز على المثل جاز على مماثله وأما اجراؤه فيما اذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار اليه في الشارح بقوله وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وارادته وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلا يوجد شيء من الحوادث فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل وان كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الأفعال فقط الا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال وأن وجه جريانه في وحدة الذات انفصالا وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا

في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث والتالي معلوم البطلان بالضرورة وبيان لزوم ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى وارادته لجميع الممكنات فلو كان ثم موجود له من القدرة على ايجاد ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق تينك القدرتين بايجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين وذلك لا يعقل فانه لابد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الايجاد واذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينها وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة واذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله وبهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة

كما قد بيناه وبهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجد الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام (قوله في ألوهيته) أي في كونه الها ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الالوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر أو بذات غير ذاته أو تعدد صفات الالوهية كقدرتين وارادتين لا علمين اذ لا يتأتى التمانع فيهما أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله (قوله والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة (قوله على ايجاد الخ) أراد بالايجاد الوجود لأن القدرة انما تتعلق به لا بالايجاد لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود (قوله لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا اشارة الى برهان التوارد وايضاحه أنهما اذا قصدا ايجاد معين فوقوعه ان كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين وان كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولزم العجز أيضا لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لأنا نقول الأول باطل للزوم عجزهما لأن الفرض أنهما قصدا الى ايجاده فان لم يوجد لزم عجزهما وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة العامة (قوله بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بالايجاد (قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران اذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا ان كان مركبا وكل ما تعلقت به احدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى وان كان غيره لزم عجزهما (قوله وذلك لا يعقل) ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا (قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى) أشار بهذا الى برهان التمانع ويقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدد لأمكن التمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدين ان نفذ مرادهما وعجز أحد الالهين ان نفذ مراد أحدهما دون الآخر وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فما أدى اليه وهو تعدد الاله باطل وهذا البرهان هو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو دليل قطعي لا اقناعي خلافا للسعد حيث قال انه اقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما وأما لو قلنا ان المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا (قوله وبهذا) الاشارة راجعة لوجوب وحدانية الأفعال ويحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع وتقريره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فلو كان مقدورا للعبد على وجه التأثير لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل ويلزم عليه العجزان وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لأنه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها (قوله لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم ومعه غيره

وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثيرها في شيء من ذلك أصلا وانما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لابها ماشاء من الأفعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في وجوب التكليف وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الافعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الافعال الى العباد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها مااكتسبت وأما الاختراع والايجاد فهو من خواص مولانا جل وعز لايشاركه فيه شيء سواه تبارك وتعالى ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل

والمراد بالغير الاحياء مطلقا كانوا عقلاء أوغيرهم وقيد الأفعال بالاختيارية لأنها هي التي وقع فيها خلاف أهل الضلال كحركة البطش وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلاخلاف أنها مخلوقة لله (قوله وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض) أي وصف وجودي (قوله تقارن تلك الأفعال) أي لاسابقة عليها والالزم وقوع الفعل بلاقدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الأعراض وهذا مذهب الأشعري وامام الحرمين ومن تبعهما واعترض بأنه لانزاع في جواز تعدد الأمثال عقب الزوال فلايلزم وقوع الفعل بلاقدرة عليه وأجيب بأنه انما يدعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة فان جعلت المثل المتجدد المقارن فقد لزم أن القدرة التي بها الفعل لاتكون الامقارنة ومذهب المعتزلة أنه لايجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان فلولم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وأجيب بأن صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآلات والأسباب (قوله وتتعلق بها) أي تعلق مقارنة فقط لاتعلق تأثير (قوله عند تلك القدرة) أي عند وجودها وقوله ماشاء مفعول يخلق (قوله وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا في التكليف) المراد بالوجود امكانه لاالوقوع بالفعل لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات (قوله والتعلق) عطف تفسير (قوله وفي الشرع) عطف تفسير أي المسمى باصطلاح أهل الشرع (قوله بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتران وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعني الحركات سواء قلنا انه اختراع أولا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أي أنه لأجلهما سميت الحركة كسبا فاطلاق الكسب على الاقتران من اطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الأصل ثم صار اطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور وقيل ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله للفعل عقب ذلك خلق فالمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب اذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى في الاصطلاح مراده اصطلاح الأشعري ومن تبعه لااصطلاح كل المتكلمين (قوله وبحسبه) أي وبحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد أي كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في ايجاد الله الفعل والقدرة عليه ثم ان العبد مختار بحسب الظاهر والا فمآله للجبر لأن اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور في صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين انه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين انه مجبور ظاهرا وباطنا (قوله لها ما كسبت وعليها مااكتسبت) عبر باللام في الحسنات لانتفاعها بها وبعلى في السيآت لتضررها بها وعبر في الأول بكسبت وفي الثاني باكتسبت لأن الشر لما كان مماتشتهيه النفس وتنجذب اليه وأمارة به كانت في تحصيله أعجل وأجد فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب ولما لم تكن في باب الخير كذلك لفتورها في تحصيله وصفت بما لادلالة له على الاعتمال والتصرف وهو الكسب (قوله وأما الاختراع والايجاد) عطف الايجاد على الاختراع عطف مرادف وأل في الايجاد عوض عن المضاف اليه أي وأما ايجاد الأفعال والذوات واختراعها (قوله فهو من خواص مولانا) أي ولذا قال الأشعري ان القدرة على الاختراع أخص أوصاف الباري أي انها صفة خاصة به لاتكون لغيره وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

أنهاصفة نفسية لاتعقل الذات بدونها لانها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختارا) أى لان وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادى لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين (قوله وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا فهو من العطف على معمولى عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد فى محلها) أى للفعل الذى يوجد فى محلها أى يقوم به قيام العرض بالجوهر (قوله تيسره) أى الفعل الذى يوجد فى محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره وقوله فعلا أو تركا معمول لتيسره أى تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أى بحسب الظاهر والمشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون فى وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر واعلم أن حسب ان خلت عن الجار سكنت سينها نحو حسبك الله وان دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى مالم يكن الجار زائدا والاسكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة) أى وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) أى عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس فى وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) أى حالة الجبر وحالة المقارنة التى هى حالة الاختيار (قوله ضرورى لكل عاقل) أى فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها (قوله كما أن الشرع جاء الخ) اما أن يرجع لقوله وعلامة مقارنته واما الى قوله وادراك الفرق الخ وهو أقرب (قوله الا وسعها) أى الا ما فى وسعها أى بالفعل الذى فى وسعها وطاقتها (قوله أى الاما فى طاقتها) أى الا ما فى طاقتها (قوله بحسب العادة) أى بحسب الظاهر والمشاهدة (قوله وأما بحسب العقل) أى وأما بحسب ما يدركه العقل اذا نظر نظرا صحيحا (قوله ونفس الامر) قيل المراد به علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الامر معناه نفس الشىء بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالامر بمعنى الشىء فقولك هذا الشىء موجود فى نفس الامر اظهار فى محل الاضمار أى موجود فى نفسه (قوله وبهذا) أى بما ذكرناه من أن الفعل اذا كان فى وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه وكان مختارا له وان لم يكن فى وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لحن ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا فى السكتانى عن القاموس وقرر شيخنا أن الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية (قوله ولاشك أنهم فى هذه المقالة مبتدعة) أى لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لانهم قد نفوا محل التكليف الذى أثبتته السنة وهو ما فى وسع المكلف (قوله بله) أى مغفلون لا يفهمون الحجة فاندفع ما يقال ان البله الحمق والاحمق لا يحكم عليه بانه مبتدع لعدم تكليفه وحاصل الدفع ان البله يطلق فى اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا ومنها الحمق وهو غير مراد (قوله وبطلان مذهب القدرية) أى نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفى كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد لانهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها الا أن يقال ان فتح القاف من تغيرات النسب (قوله مجوس هذه الامة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الامة ذكره فى الجامع الصغير ووجهه انهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس الهين النور اله الخير والظلمة اله الشر وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء مقالتهم ولا يلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لان الاشراك هو اثبات الشريك فى ألوهيته تعالى بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو استحقاق العبادة كالعبدة الاصنام والاوثان والقدرية لا يثبتون ذلك

مختارا وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا او مضطرا كالمرتعش مثلا وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد فى محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر وادراك الفرق بين هاتين الحالتين ضرورى لكل عاقل كما أن الشرع جاء باثبات الحالتين وتفضل باسقاط التكليف فى الحالة الثانية وهى حالة الجبر دون الاولى قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أى الا ما فى طاقتها بحسب العادة وأما بحسب العقل ونفس الامر فليس فى وسعها أى طاقتها اختراع شىء ما وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الافعال كلها وأنه لا قدرة تقارن شيئا منها عموما ولاشك أنهم فى هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الامة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة فى الافعال على حسب ارادة العبد

ولاشك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فهو قد خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين بين قوم أفرطوا وهم الجبرية وبين قوم فرطوا وهم القدرية وكما أن هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الافعال كذلك لا أثر للنار في شيء من الاحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختيارا منه جل وعز بايجاد تلك الامور عندها لا بها وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين والالم عند الجوع والشبع عند الطعام والري والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة ألبتة وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الاشياء التي جرت العادة بوجودها معها وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما بل جميعا مخلوق لمولانا جل وعز ومفتقر اليه أشد الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة فبهذا شهد البرهان العقلي ودل عليه الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع ولا تصغ باذنيك لما ينقله بعض من أولع

بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التي هي بخلق الله تعالى (قوله ولاشك أنهم مبتدعة) أي لانهم خالفوا اجماع السلف قبل ظهور البدع على أن ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله أشركوا مع الله غيره) أي أنهم في معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لاثباتهم شركة العبد لله في الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الاشراك حقيقة اثبات الشريك في استحقاق العبودية أو في وجوب الوجود والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك وقد بالغ علماء ماوراء النهر في ذمهم حيث قالوا المجوس أسعد حالا من المعتزلة لانهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى والمصنف تابع لهم في المبالغة والافهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة المبني للمفعول وبصيغة الامر وهو أولى اهـ يس وقوله مذهب أهل السنة أي الصحيح من مذهبهم لان لهم أقوالا أخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ باذنيك الخ وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل ان كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له ومكلفا به ولا تأثير لقدرته فيه وانما لها مجرد المقارنة وان كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به ومذهب الجبرية أن الافعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيأ منها ومذهب المعتزلة أن الفعل ان كان ليس في وسع العبد فهو مجبور وصادر بقدرة الله وان كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب ارادته والاول غير مكلف به دون الثاني فانه مكلف به فان قلت الجبر لازم لاهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها قلت الجبر المحظور هو الحسي وهو التكليف بما ليس في وسعه وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر لانه محض الايمان (قوله من بين فرث ودم) الفرث أخس من الدم وكلاهما قبيح والذي بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لانهم أضافوا الايجاد لغير الله والذي بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لانه أخف من كلام المعتزلة لانهم أضافوا جميع الافعال لله هكذا قرر والصواب العكس لان من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال من فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الافراط الذي هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لامكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين فنسبهم الى التفريط الذي هو التقصير والحاصل أن الجبر هو الحق فمدعيه ظافر بالدليل فمن زاد عليه حتى نفي الكسب نسب الى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا فلذا نسبهم الى التفريط (قوله عند الطعام) أي عند أكل الطعام ففيه حذف مضاف (قوله ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة الاول قول القاضي أبي بكر الباقلاني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا أما ذات الحركة فبقدرة الله ويقول ان حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعني كونه صلاة مثلا أمر ثبوتي كغيره من الاحوال القول الثاني قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضي لأن الاستاذ لا يقول بثبوت الاحوال بل بعدمها القول الثالث

قول

قول امام الحرمين فى آخر أمره بتأثير قدرة العبد فى ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وارادته وهذه الاقوال غير صحيحة لمخالفتها الاجماع السلف الصالح فان قلت كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الاجماع قلت قال فى شرح الكبرى ولا يصح نسبتها لهم بل هى مكذوبة عليهم ولئن صحت فانما قالوها فى مناظرة مع المعتزلة جر اليها الجدل (قوله بنقل الغث) أى الردئ والسمين أى الجيد (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهى القدرة والارادة والعلم والحياة وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلا وهى السمع والبصر والكلام وقد استدل المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الأول بهذا البرهان ثم ان وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا اذ اتصاف الشئ بالشئ فرع ثبوته له ونفى كل ما يؤدى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها فان قلت لا نسلم أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف بها واجب ألا ترى أن الجرم اذا لم يكن ساكنا فى زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا والحركة فى نفسها ممكنة قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا فعلى تقدير اذا انتفت انتفى الاتصاف بها ومتى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات مادامت الذات لأن الذى يجب الاتصاف به لا يرتفع الا بارتفاع الذات (قوله لو انتفى شئ منها الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شئ مقامها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم ونظم القياس هكذا لو انتفى شئ من هذه الصفات الأربعة لما وجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو انتفاء شئ من هذه الصفات الأربع فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لو انتفى شئ منها يعنى عن الذات وانتفاء شئ منها عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة فكأنه قال لو لم يجب الاتصاف بها أى بأن صح نفيها اما لامكانها أو لاستحالتها بأن تنفى عن الذات أولا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له لأن هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدى للحدوث (قوله لما وجد شئ من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلأنها شرط عقلا فى الاتصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفى الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلأن تأثير القدرة موقوف على ارادة ذلك الأثر وارادة الأثر موقوفة على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة ولو انتفت الارادة انتفت القدرة ولو انتفت القدرة لانتفى سائر المخلوقات وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فملزومه وهو نفيها كذلك فينتج أنها ثابتة للذات وهذا حاصل ما ذكره الشارح فان قلت لا نسلم الملازمة التى فى الشرطية القائلة لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات ويكون التأثير فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول الفلاسفة فانهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون ان الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة قلت ما ذكره المصنف من الملازمة مبنى على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات وبطلان العلة والطبيعة ولم يكترث بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من ابطال كون صانع العالم علة أو طبيعة كما انه لم يكترث بما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لان مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء شئ من هذه الصفات الأربع انتفاء الحوادث لأن الحوادث مستندة للمعنوية أى أن ايجادها بها ولا شئ من المعانى بموجود وحاصل الجواب أن اثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة

بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك فشديدك على ما ذكرناه وهو الحق الذى لا شك فيه ولا يصح غيره واقطع تشوفك الى سماع الباطل تعش سعيدا وتمت ان شاء الله تعالى طيبا رشيدا والله المستعان (ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الازلية موقوف على ارادته تعالى ذلك الأثر وارادته تعالى ذلك الأثر موقوفة على العلم به والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة

اذ هي شرط فيها ووجوب المشروط بدون شرطه مستحيل فاذا وجود حادث أي حادث كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات الاربع فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث للزوم عجزه حينئذ و بهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الازل اذ لو كانت حادثة لزم توقف احداثها على اتصافه تعالى بامثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى أمثالها ويلزم التسلسل وهو محال فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤد الى المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث و بهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والارادة اذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار الى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى وانفراده بالاختراع واحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام الى تلك الامثال ويجيء ما قد سبق فقد بان لك بهذا أن البرهان الذى ذكرنا فى أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور وجودها
وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها وقد أشار فى أصل العقيدة الى أن البرهان الذى ذكره

واضح البطلان لمخالفته للغة العرب لان الاسم انما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لا من غير قائمة به ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعانى واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالأول هذا واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شيء من الحوادث على عدم وجود شيء من هذه الصفات الاربع وان كان فى الكبرى انما رتب عدم وجود شيء من الحوادث على عدم معنوية هذه الأربع وهى الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا الى أن المعانى ملازمة للمعنوية اثباتا ونفيا وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبت به المعانى الأربعة ثبت به معنويتها (قوله اذ هى) أى الحياة شرط فيها أى فى تلك الصفات وكون الحياة شرطا فى هذه الصفات معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لان الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود المشروط) أى وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون شرطه) أى العقلى وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصاف الخ) أى ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم (قوله وبهذا تبين الخ) الاشارة راجعة لمجموع الدليل و يصح رجوعها للتالى وفى الكلام حذف مضاف أى و ببطلان هذا التالى يتبين وجوب الخ وان شئت قلت و بالتالى من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الازل وذلك لانها لو انتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بامثالها قبلها ثم ننقل الكلام الى تلك الامثال فنقول انها من جملة المحدثات فيتوقف احداثها على اتصافه بامثالها وهكذا فيلزم الدوران انحصر العدد والا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتى المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله وعلى هذا التقدير) أى تقدير حدوثها وقوله تبين أى بواسطة التعليل الذى ذكره بعد (قوله وذلك مؤد) أى وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤد الخ لأنه اذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا وهذا يؤدى الى عدم وجود شيء من الحوادث (قوله و بهذا تعرف) أى و ببطلان التالى وهو عدم وجود الحوادث على ما مر تعرف الخ وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت الى مخصص فتكون حادثة فتحتاج الى اتصاف البارى محدثها بمثلها وهكذا فيؤدى الى التسلسل وهو محال فما أدى اليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالا فيأتى المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث (قوله و يجيء ما سبق) أى من التسلسل وانه محال وأن ما أدى اليه من عدم عموم التعلق محال وان ذلك المحال يؤدى الى عدم وجود شيء من الحوادث (قوله فقد بان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزأه وهى الاستثنائية التى يعبرون عنها ببطلان اللازم يعنى أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الامور الثلاثة لاستلزام نفى كل واحدة منها ذلك اللازم و يحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الامور باعتبار لازم شرطيته والموجب لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون الا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد و يمكن أن يقال ان المطلوب وهو اتصاف البارى بتلك الصفات واحد وتلك الامور الثلاثة لا لانها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكر فهو مطلوب فى ضمنه مطالب (قوله هو هذه المطالب) أى هو منتج هذه المطالب بواسطة انتاجه لوجوب اتصافه تعالى بها المستلزم هذه المطالب وهى وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر (قوله يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فانها واجبة أى يجب اتصافه تعالى بها وهى غير موجودة وأجيب بأن المراد بالوجود الذى يستلزمه الوجوب التحقق فى نفس الأمر لا الوجود فى خارج الأعيان ولا شك أن السلبية متحققة فى نفس الأمر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها فى نفس الأمر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها فى نفس الأمر وان كانت ليست أمورا موجودة فى الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أى والمعهود صفات عامة التعلق واعلم ان الصفات الأربعة التى يتوقف عليها الفعل انما ينهض فيها الدليل العقلى كما فعل المصنف لا السمعى للزوم الدور وذلك لانها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه الصفات الأربع فآل الأمر الى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك الشىء فالصفات الأربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله أما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجازا لعدم تركبه وكونه نقليا والبرهان لا يكون الا عقليا مركبا من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة فى افادة اليقين لافادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث فى برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فان الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض فى الاستدلال عليها الدليل العقلى لا السمعى للزوم الدور كما مر ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر اما استغناء بما سبق لان كلامه فى الاتصاف بالصفات أو نظرا الى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع الا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لان المعتزلة لا يرونه صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهى وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها فى الأزل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليله العقلى لا السمعى (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) قيل الاولى الاستدلال بالاجماع فقط لان فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام وقد يقال ان المستدل على ثبوته الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى لان المراد بالكتاب هنا المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته وفيه انى معكما أسمع وأرى وهو السميع البصير وكلم الله موسى تكليما فان قيل الاستدلال بالسمع فى العلميات أى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب العزيز قطعى المتن لانه متواتر ودلالة تلك الآى ظنية لانها ظواهر لا نصوص اذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازا وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى قلت الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر فى الآى على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى ذلك المعنى كثيرة والظواهر اذا كثرت تفيد القطع (قوله والسنة) هى أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فمنها ما فى الصحيح من قوله ﷺ اربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا وانما تدعون سميعا بصيرا ومعنى اربعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم

[هو هذه المطالب الثلاثة أما الوجود والوجوب فأشار اليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة اذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها وأشار الى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالألف واللام التى أدخلها على صفة القدرة وما بعد من الصفات فانها للعهد والمعهود به الصفات التى فسر تعلقها فيما سبق وبالله التوفيق

(ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة

الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند فى معرفة وجوب اتصافه تعالى بها الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى ولهذا بدأنا به فى أصل العقيدة وقولنا فيها فى الدليل الثانى العقلى والنقص على الله تعالى محال يعنى لانه يستلزم أن يحتاج حينئذ الى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره الى اله آخر كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه وهذا الدليل العقلى وان كان لايسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

ولا تجهدوها برفع الاصوات فى الدعاء فانكم لاتدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الأحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد فى شرح المقاصد انعقد اجماع أهل الاديان بل اجماع العقلاء على ذلك ثم قال وبالجملة لاخلاف بين أرباب الملل والمذاهب فى كون البارى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه اهـ فان قلت غاية مادل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هذا الوجه فالدليل لايتم الا لوكانت الآيات والأحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هذا الوجه والا فالمعتزلة يقولون انه سميع بصير بذاته ومتكلم أى خالق للكلام فى شجرة ونحوها فهم موافقونا على أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا فى مدعانا وهو أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى قلت ان أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التى صرح بها الكتاب والسنة وأجمعت الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت مافهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو أن كل واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب والسنة والاجماع أى مع ضميمة مافهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف بأضدادها) أى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أن القابل للشىء اما أن يتصف به أو بضده فالمولى قابل للاتصاف بها فتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف بأضدادها والحاصل أن كل حى قابل لصفة لايخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدها لان القبول نفسى وكل حى قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها فالمصحح الحياة وحينئذ فالمولى اذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها ودليل الاستثنائية قياس اقترانى قائل أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقترانى المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الاولى لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لاتتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها لان الأعمى والأصم والأبكم يتأتى منه الفعل فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدمة فانها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر (قوله الى قول الرسل) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله اذ لابد له من مستند شرعى ويشمل التقرير ان فرض وقوع دليل به ويحمل القول على مايشمل النفسانى (قوله والدليل الشرعى فيها أقوى من الدليل العقلى) اعترض بأن العقلى لاقوة فيه وذلك لان المطلوب فى العقائد اليقين والدليل العقلى المذكور هنا لاينتجه لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوة فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن (قوله يعنى لانه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقترانى الذى أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهى نقائص فلم يذكر لها دليلا لورود الاعتراض عليها كما يأتى لك بيانه (قوله وان كان لايسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذى أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبأن يقال قولكم لولم يتصف بها لاتصف بأضدادها لانسلمه وذلك لانكم بنيتم الملازمة على قاعدة وهى أن القابل للشىء لايخلو عنه أو عن ضده وقلتم ان الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة فتى انتفت لزم أن تتصف بأضدادها وهذا فيه نظر لأن الحكم

والتقوية لما هو مستقل بنفسه ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي حسن وقد لوحنا الى ذلك بتأخيره في أصل العقيدة وبالله التوفيق (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا

على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله وانما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال وتوقفت على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها وان اعتمدتم في قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال فان اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا في الشاهد كمالا في الغائب ألا ترى أن الزوجة والولد كمال في الشاهد لا في الغائب سلمنا أن هذه الصفات كمال وأن الذات تقبلها فمن أين أتاكم أنها اذا لم تتصف بها تتصف بأضدادها وقولكم القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ممنوع وسند المنع أنه لا يلزم في كل شيء أن يكون له ضد لجواز أن يكون التقابل بين الشيء وبين منافيه تقابل العدم والملكة سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد لكن لا نسلم منع الخلو عن الشيء وعن ضده ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن لا نسلم الاستثنائية وقولكم في بيانها لأنها نقائص لا يصح اذ لا يلزم من كون أضدادها نقصا في حق الشاهد أن تكون نقصا في حق الغائب ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فانه نقص في حق الشاهد وليس كذلك في حق الغائب (قوله والتقوية) أي للمدلول فالمدلول ثبت بالسمعي وزاده العقلي قوة وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفة ولا تقوى عليه الا بالثاني ويدل على ذلك جعله الأول مستقلا بنفسه أي لا يحتاج الى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو ان قلت الدليل النقلي لا يستقل أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل قلت المراد باستقلال النقلي أنه لا يتوقف في افادة المطلوب على برهان عقلي وهذا لا ينافي أن العاقل لا يفهمه الا باستعمال العقل فيه (قوله ولا يرد عليه شيء) اعترض بأن السمعي قد ورد عليه بحث كما قدمنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع وحاصله ان غاية ما أفاده الكتاب والسنة والاجماع ان الله سميع وبصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب اثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها وحاصل الجواب أن قوله ولا يرد عليه شيء أي خال عن الجواب كالوارد على العقلي وهذا لا ينافي أن النقلي ورد عليه شيء لكن معه جواب وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مر وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والاجماع أي مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمل (قوله فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولا يجب على الله تعالى فعل شيء أصلا وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والأصلح كاثابة الطائع وعقاب العاصي وكالاخترام اذا علم من المعصوم أو التائب انه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة ثم ان الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه وليس معناه أيضا الحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات لأنه تعالى منزه عن النفع والضرر بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولا بد للحسن الذاتي الذي اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة اذا علمت هذا فقول المصنف في الرد عليهم لو وجب عليه شيء منها أي كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أي من جهة العقل بحيث صار لا بد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتي وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولا بد مع كونه جائز الترك لأنه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضيا ولا ضرر في صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحال عقلا) أي أو استحال شيء منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الثواب والأصلح (قوله لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا) أي على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته وبيان الملازمة أن وجوب الشيء انما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي واذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كان واجبا ذاتيا والفرض انه

ممكن فقد انقلب الممكن واجبا وقال بعضهم فى بيان الملازمة هو أنه لافرق بين مايجب له كالصفات العشرين وما يجب عليه فى أن كلا واجب عقلى فلو كان من الممكنات ماهو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا فتنقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لايعقل) يحتمل أنه اشارة الى استثنائية الدليل والأصل لكن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل فبطل المقدم وهو وجوب شىء من الممكنات أو استحالته عليه تعالى فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها فى حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لايعقل اشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقترانى مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شىء من الممكنات عقلا أو استحال شىء منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل ينتج وجوب شىء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شىء منها عليه باطل (قوله وذلك لايعقل) أى لايحكم العقل به ولايقبله وليس المراد أنه لايدركه العقل أى لايتصوره اذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم ان ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لايقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا مايترتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن مابالذات لايتخلف بيان ذلك أن امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لاتقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية وزوالها مستحيلة والجواب أن قوله لايعقل أى بعد النظر فى الدليل (بقى شىء آخر) وهو أن قوله لو وجب شىء منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشىء منها بحيث صار لابد من وجوده وقوله لانقلب الممكن أى ظهر انقلاب الممكن وبهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغاير التالى وهو قوله لانقلب الخ كذا قيل ولا حاجة له لأن المراد فلأنه على تقدير وجوب شىء منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل (قوله لاشك أن الممكن مرادف الجائز فى اصطلاح المتكلمين) أى وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين الأول ماصح فى العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه والثانى مالايمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز فالأول كصفاته تعالى الواجبة والثانى كاثابة المطيع فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له ومامعه ليس بممتنع بل واجب وتقول اثابة الله للطائعين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة (قوله فاذا) أى فاذا كان الممكن ماصح وجوده وعدمه أى لو وجب وجوده أى الممكن عقلا الخ واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فانه لاضرر فيه وذلك كاثابة الطائع فانه واجب شرعا لوعد الله به وجائز عقلا فالمضر انما هو صيرورة الممكن واجبا لذاته أو مستحيلا لذاته وأما صيرورته واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولاضرر فيه (قوله وذلك لايعقل) أى لايقبله العقل بعد النظر فى الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أما قضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فان هذه لامصلحة فيها وأما قضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكاليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر فان قالوا ان المحن والتكاليف فيهما مصلحة باعتبار مايترتب عليهما من الثواب قلنا لهم الله قادر على ايصال الثواب بدون التكاليف والمحن (قوله لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم) أى لكن التالى وهو هدايتهم فى عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب اعترض بأن هذا لايكون حجة على الخصم لأنه يمنع بطلان تالى الشرطية القائلة لكن التالى باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله فى عقائدهم وأجيب بأن هذا دليل بالنسبة

وذلك لايعقل (ش) لاشك أن الممكن فى اصطلاح المتكلمين مرادف الجائز فيكون معناه هو الذى يصح فى العقل وجوده وعدمه فاذا لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق وذلك لايعقل وأيضا فالمعتزلة انما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم فى ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق عند شرح قولنا فى أصل العقيدة وأما الجائز فى حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى الى الصواب فى عقائدهم ولما تركهم

لاهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لاهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ماذكر أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة في توبيخهم وان عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام (قوله في عماهم يترددون) أي يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أي جهلهم (قوله وأما الرسل الخ) لما فرغ من الكلام على الالهيات أخذ يتكلم على الرساليات لانهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الايمان وقدم الالهيات لأنها أصل الرساليات والعطف في قوله وأما الرسل عن مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ماذكرته وأما الرسل الخ وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لانه لوذكر عددا لربما أفضى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هي له وماورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته الا الله لقوله تعالى منهم قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك لايقال انه لافائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لأن الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم لانا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذي يحصل بالتفصيل الذي هو مطلوب في عقائد الايمان واعلم أن ماوجب للرسل يجب للأنبياء الا التبليغ فانه خاص بالرسل وحينئذ فالصدق والامانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل وأما تبليغ الاحكام المتعبد بها فانه خاص بالرسل اذ النبي لا يبلغ شيئا من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لاجل أن يحترم ويعظم (قوله فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه) مراده بالوجوب ماهو أعم من الوجوب الشرعي والعقلي لأن وجوب الامانة والتبليغ شرعي لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعي على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلي بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل انها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر امكان تخلف العادي ألاترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلاني ذهب مع امكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا اذلو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محال والحاصل أن القطع يجامع الامر العادي فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وان جاز تخلف دلالتها على الصدق أي أن المولى اذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال (قوله الصدق) أي مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق في دعوى الرسالة وفي الاحكام التي يبلغونها عن الله وأما الصدق في الكلام العرفي نحو أكلت أو شربت أو قام زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الامانة (قوله والامانة) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لامرد بشهوة كانت قبل النبوة أو بعدها عمدا أو سهوا اللهم الا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما في خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فانه معصية وقد وقع من النبي سهوا لاجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو فان قلت انه لاتكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصي قبل النبوة والحال أنه لا معصية قبلها قلت المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لاتقع منهم قبل البعثة والحاصل أن صورة المعصية لاتقع منهم قبل النبوة وان كان لا يعلم أنها معصية الا بعد النبوة (قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق) أي أنهم لا يتيسر لهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول ثم ان الامانة بالتفسير السابق أعني ترك المعاصي مطلقا عمدا أو سهوا قبل النبوة وبعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل في هذا الفن صعب فلا يكتفى بذكر الملزوم بل وكذلك التبليغ داخل في الامانة أيضا نعم لو قصرت الامانة على حالة العمد بأن قيل انها ترك المعاصي عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لان المراد أنهما لا ينتفيان

في عماهم يترددون وهو سهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

ولو سهوا (قوله ويستحيل في حقهم الخ) مراده مايعم الاستحالة العقلية والشرعية لأن ماوجب عقلا مقابله محال عقلا وماوجب شرعا أي بالدليل الشرعي فمقابله محال شرعا (قوله أضداد هذه الصفات الخ) أي منافياتها وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر الواقع والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشيء والمساوي لنقيضه وأما التقابل بين الامانة والخيانة فعلى مافسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لأنه فسر الخيانة بفعل شيء الخ والفعل وجودي وعلى مافسرها به في شرح المقدمات وهو ماقلناه فالتقابل بينهما تقابل الشيء والمساوي لنقيضه وكذا يقال في التقابل بين التبليغ والكتمان واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة في تبديل شيء مما أمرهم الله بتبليغه أو تغيير معناه عمدا لانه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه وينفرد الأول والثاني في زيادة شيء عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته الى الله وينفرد الثاني والثالث في كتمان شيء من المأمور بتبليغه عمدا وينفرد الأول والثالث في تبديل ماأمروا بتبليغه نسيانا وينفرد الأول في الكذب نسيانا في المأمور بتبليغه وينفرد الثاني بفعل معصية غير الكذب والكتمان وينفرد الثالث بنقص شيء مما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شيء) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال والخيانة المصورة بالتلبس بشيء فيشمل القول والفعل القلبي كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهي عنه نهي كراهة ماليس بمحرم فيشمل خلاف الأولى بناء على القول بأنه غير الكراهة ووقوع المرجوح منه ﷺ طلاقا وبولا قائما والوضوء مرة مرة لبيان أن النهي عن ذلك خفيف لاشديد لامن حيث أنه منهي عنه اذا علمت هذا فاعلم أنه لابد من التفطن لقيد الحيثية في قوله مما نهي عنه أي من حيث انه منهي عنه فلاينافي أنه يفعل المنهي عنه لحيثية أخرى كالتشريع (قوله من الاعراض) أي من جنس الاعراض أي الصفات الحادثة واحترز بالاعراض عن صفات الاله فانه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الاله واحترز بالبشرية عما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الأكل والشرب والجماع للنساء ويقولون انهم لايكونون الا ملائكة فاداهم ذلك الى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام ويمشون في الاسواق (قوله التي لاتؤدي الخ) احتراز من التي تؤدي لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليدا غير فطن واحتراز عن البرص والجذام فان شأنهما التنفير واحتراز عما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالادرة وداود بالحسد لاوريا حيث حسده على زوجته والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الأنبياء ووصفوهم بالامور المنقصة والنصارى أفرطوا في التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الالوهية وأهل الملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالمرض) مثال للاعراض البشرية (قوله ونحوه) أي كالجوع والنوم (قوله هو انسان) خرج عنه الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الاحكام الى الخلق وأما قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا فليس من هذا القبيل أي الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحي لأنبيائه فهم رسل لغة واعلم أن لفظ انسان يطلق على الذكر والأنثى على المعتمد وحينئذ فالتعريف يفيد أن الأنثى تكون رسولا والحق أنها لاتكون رسولا وان الرسالة مشروطة بالذكورة فاما أن يقال انه تعريف بالاعم المقصود منه تمييز الرسول عن غيره وذلك حاصل وان كان التعريف أعم من المعرف أو أنه ماش على القول بأن لفظ

ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهي عنه نهي تحريم أو كراهة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الاعراض البشرية التي لا تؤدي لنقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) اعلم أن الرسول هو انسان

انسان خاص بالذكر والأنثى يقال فيها انسانة (قوله بعثه الله تعالى للخلق) أى لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا وببعضهم كغيره وليست للاستغراق والا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته وخرج بقوله بعثه الله من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا (قوله ليبلغهم ما أوحى اليه) أى الى الرسول وما فى قوله ما أوحى اليه موصولة فهى للعموم أى كل ما يوحى اليه يعنى من حيث كونه مبعوثا به اليهم فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع ما يقال ان الرسول لا يبلغ كل ما يوحى اليه اذ ما أمر بكتمانه أو كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضى انه يؤمر بتبليغ كل ما يوحى اليه وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر فى الكلام ولا شك أن ما يوحى اليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ أشار به للعلة الغائية وليس من تمام التعريف وأما النبي فهو انسان أوحى اليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالنبي أعم من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ومقابله قولان الاول أن الرسول انسان أوحى اليه بشرع وكان له كتاب فلا بد فى الرسول من الكتاب والشريعة ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما فى الكتاب مواعظ واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لا بد فى الرسول من أحد أمرين اما أن يكون له كتاب واما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فاذا نزلت التوراة على موسى وأوحى الى نبي من بنى اسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا اذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ الخ اشارة للقولين المقابلين للمعتمد وهذا على نسخة الواو فى شريعة وأو فى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأو فى الاثنين فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال الاول لا بد فى الرسول أن يكون له كتاب فقط والثانى لا بد أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا والثالث لا بد أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله واعترضت هذه النسخة التى فيها أو فى الموضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد لان قولنا لا بد أن يكون له شريعة هو عين المعتمد (قوله البراهمة) نسبة لبرهام كبيرهم وهم قوم كفار وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد (قوله لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والاصلح فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والاصلح الا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لانها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الاشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والاصلح فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته (قوله فى هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة ويحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبرهمة (قوله وأما برهان وجوب صدقهم) أى فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها وأما وجوب صدقهم فى غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الأمانة وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق (قوله فلانهم لو لم يصدقوا الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فانتج رفع المقدم وتقريره أن يقال لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية وحاصله

بعثه الله تعالى للخلق
ليبلغهم ما أوحى اليه
وقد يخص بمن له كتاب
أو شريعة أو نسخ لبعض
أحكام الشريعة السابقة
وهذا البعث من
الجائزات عند أهل
السنة وأوجبته المعتزلة
على أصلهم الفاسد فى
وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح وأحالته
البراهمة لذلك أيضا
ولا خفاء فى هوسهم
وكفرهم والدليل لأهل
السنة على أن البعث
للرسل جائز لا واجب
أن البعث فعل من أفعال
الله وقد علمت أنه جل
وعز لا يجب عليه فعل
وان كان صلاحا أو أصلح
ولا يتحتم عليه ترك
وكلامنا فى أصل
العقيدة واضح لا يحتاج
الى شرح (ص) أما
برهان وجوب صدقهم
عليهم الصلاة والسلام
فلانهم لو لم يصدقوا

ان الله صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لولم يصدقوا بان كذبوا للزم الكذب في خبره تعالى ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه والخبر الذى على وفق العلم لا يكون الا حقا واعلم أن الملازمة في الشرطية انما تتم على قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ماقاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ماطابق الواقع دون الاعتقاد أوطابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتم الملازمة لانه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى لان تصديق الله لهم انما هو باعتبار الواقع فقول المصنف لولم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا مالا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله لزم الكذب في خبره تعالى) أى خبره الحكمى لا الحقيق وذلك لان المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة في قوة قول الله صدق عبدى فهو خبر في المعنى واعلم أن لزوم الكذب في خبره تعالى اذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر في المعنى كما قلنا ويشير اليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فان التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به اخبارا مصورا بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها انشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب في خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول انما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل (قوله النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة صدق عبدى على الصدق وضعية فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية أى ان الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدى للدلالة عليه ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب في الدلالة على الصدق وان كانت دلالتها عقلية أوعادية فكلامه محتمل للاقوال الثلاثة وان كان الأقرب لكلامه الاول وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وامكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بان دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية ان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدل عقلا على أنه تعالى أراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية ان الله تعالى لم يجر عادته من أول الدنيا الى الآن بتمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك (قوله ان المعجزة الخ) هى مشتقة من الاعجاز وحقيقته اثبات العجز في الغير ثم استعمل في لازمه وهو اظهاره فالمعجزة معناها الأصلى مظهرة العجز ثم نقلت للأمر الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب في اظهار العجز والتاء في معجزة للنقل من الوصفية للاسمية وايضاح ذلك ان المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدى) أى بدعوى الرسول أن هذا الأمر الخارق علامة على صدق (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة على المعارضة والاتيان بمثله (قوله تنزل الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم أن وخبرها (قوله لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه) أى لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره انما يكون على وفق ماعلمه وذلك يستلزم كونه صادقا بخلاف خبر الخلائق فانه قد يصدق ان كان على وفق العلم وقد يكذب ان كان عن جهل (قوله أحسن

لزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى في كل مايبلغ عنى (ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلائق وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدى في كل مايبلغ عنى فلوجاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى اذ تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لان خبره تعالى انما يكون على وفق علمه والخبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا فخبره تعالى لا يكون الا صدقا وقولنا في تعريف المعجزة أمر أحسن

من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضي أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار برداوسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لاعـدم فعل وكذا يقال في كل ماهو من هذا القبيل وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لـكن التعريف بمالايحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة احراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم احراقها الشيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة وانما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب وقوله أمر خارق للعادة شامل لما اذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو والمشي على الماء ومالم تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم مثال الأول أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي طلوع الشمس من المشرق وغروبها في جهة المغرب ومثال الثاني أن يقول أنا رسول الله وآية صدقي كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لان هذا لايختص بمدعي الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه (قوله واحترز بقيد المقارنة للتحدي) المناسب لقوله أولا وقولنا أن يقول واحترزنا وهو كذلك في بعض النسخ (قوله عن كرامات الأولياء) أي على أحد قولين ذكرهما القشيري في رسالته وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولي أن يدعي الولاية بأن يقول أنا ولي الله وآية صدقي أن ينفلق البحر مثلا أولا يجوز والصحيح الجواز وأنه لاتفترق المعجزة من الـكرامة الابدعوى الرسالة فقط فاخراج الـكرامة بقيد التحدي الذي هو دعوى الخارق دليلا مبني على القول بأنه لايصح أن يكون هناك ولي يدعي الولاية ويقول آية صدقي كـذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدي بدعوى الرسالة لأجل اخراج كرامة الولي لاعـاذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا والا كان التعريف غير مانع (قوله والعلامات الارهاصية) مأخوذة من الرهص بالـكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة ارهاصا لانها مؤسسة للنبوة ومقوية لها وان كانت متقدمة عليها وذلك كخمود نار فارس وانشقاق ايوان كسرى والنور الذي كان يظهر في جبهة عبدالله والد النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الـكاذب الخ) وذلك بأن يقول الـكاذب أنا رسول الله اليكم وآية صدقي احياء الموتى الذي كان على يد عيسى لـكن هذا انما يخرج بقوله مقرون بالتحدي اذا جعلنا الألف واللام في قوله بالتحدي عوضا عن المضاف اليه أي مقرونا بتحديه أوجعلنا في الـكلام حذفا أي مقرونا بالتحدي منه والا فاحياء الموتى مقارن للتحدي من عيسى عليه السلام وفي معناه مايظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهوره لانه لم يقترن بتحدي الـكاذب كما لو كان الـكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال أنا رسول الله اليكم وآية صدقي نبع الماء من بين أصابع النبي الذي يأتي بعدي فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الـكاذب لان ذلك الخارق لم يقترن بتحدي الـكاذب بل متأخر عن تحديه وفي معناه أيضا ما اذا قال آية صدقي ماظهر مني فيما مضى من السنين وفي معناه أيضا ما اذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير اشـعار منه به فان قلت اذا ادعى الـكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لاتعد معجزة للـكاذب المذكور قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدي أن يكون مصاحبا له ومن أجله وسببه وحينئذ فلا يشمل ادعاء الـكاذب معجزة من عاصره من الانبياء مع الاقرار من الـكاذب

من قول بعضهم فعل لان الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه السـلام واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها وعن أن يتخذ الـكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه واحترز بقيد عـدم المعارضة

ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتصح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام و يعلم ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل فى مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى أن يخالف الملك عادته و يقوم عن سريره و يقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك أن هذا الفعل من

بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) أى فان كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد خلافا للقرافى القائل انه معتاد وغرابته انما هى للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه وهذا القول هو الذى مشى عليه المصنف فى الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هى خفة فى اليد ترى الشىء على خلاف ماهو عليه كأن يتراءى عن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيئا ثم يعيده لما كان عليه و يقال فيها شعبذة بالباء أيضا و يقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلى لانه يسلى الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أى ولا يحتاج الى أن يقول ولا يأتى أحد بمثل ما جئت به لان الآتى بمثلها ان كان محقا فلا يقصد معارضة وانما هو صادق مثله وان كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الاول معجزة لانها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاتيان بمثلها (قوله اما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الاحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كما لو قيل لمدعى النبوة لو كنت صادقا ظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية فظهرت و يكفى فى تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل اليه (قوله بمرأى منه) أى من الملك أى فى مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أى بالدليل الذى يدل على صدقه فى دعواه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك فى مطابقة الخ) فالرسول اذا قال أنا رسول الله اليكم وعلامة صدقى أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله الينا (قوله بلا محنة) أى بلا امتحان وابتلاء واختبار فى دار الدنيا بالمصائب وفى الآخرة بالعذاب فالمصائب فى الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون (قوله وأمارهان وجوب الامانة) أى يوجب كامر حفظ ظواهرهم و بواطنهم من المعاصى والمكر وهات

والاهتمام اللهم يامنقذ الغرقى بعد أن يئسوا أنقذنا يامولانا من هذا الوجل العظيم الذي نحن فيه بلا محنة ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام اللهم لك الحمد واليك المشتكى و بك المستغاث وأنت المستعان وعليك التكلان ولا حول ولاقوة الا بك فاحرسنا يامولانا بعينك التي لاتنام واكنفنا بكنفك الذي لايرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام ومن تبعهم باحسان على طول الدوام (ص) و يجمع معاني هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله (ش) لما فرغ من ذكر مايجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حق مولانا جل وعز وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد وهي لااله الا الله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الايمان تفصيلا واجمالا ولتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة المشرفة ومانطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين ويتموج فيه أضواء الايمان حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر الى عليين و ينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان وتعرف قدر مامنحت من النعمة العظمى التي من بها محض فضله الكريم الرحمن الرحيم

القوي وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لماقبله (قوله المشتكى) أي الشكوى (قوله و بك المستغاث) أي الاستغاثة (قوله التكلان) أي التوكل (قوله بعينك) أي ببصرك واكنفنا بكنفك أي احفظنا بحفظك (قوله الذي لايرام) أي لايقصد زواله (قوله ويجمع معاني هذه العقائد الخ) من المعلوم أن هذه العقائد جمع عقيدة وهي النسبة المعتقدة وحينئذ فالعقائد هي النسب المعتقدة ولاشك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا و يجمع معاني هذه المعاني فيفيد أن للمعاني معاني وهو باطل وأجيب بأن اضافة معاني لمابعده بيانية أي يجمع معاني هي هذه العقائد أو الكلام على حذف مضاف أي يجمع معاني ألفاظ هذه العقائد أي معاني الألفاظ الدالة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للمعاني و بالجر تأكيد للعقائد (قوله قول لااله الا الله) أي معنى قول لا اله الا الله الخ وانما قدرنا معنى لأن الجامع للعقائد انما هو معنى هذا القول لا نفس القول المذكور و يدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لااله الا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى فان قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أي الدلالات قلت الظاهر أنها من دلالة الالتزام ولا ينافيه قوله يجمع لأن الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من عقائد الايمان) من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله كمل الفائدة) أي التي هي ذكر عقائد الايمان (قوله ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد) أي تحت معنى كلمة التوحيد أي الكلمة الدالة على التوحيد ان قلت انه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها قلت ان التلازم لما تحقق بين المعاني والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعاني و بيان اندراجها (قوله تفصيلا) أي عما تقدم واجمالا من حيث احتواء معنى لااله الا الله عليها وفيه أنه عند بيان اندراجها في معنى لااله الا الله صارت مفصلة فكيف يقول واجمالا فالاجمال انما يتصور عند عدم بيان الاندراج تأمل (قوله ولتعرف بذلك) أي باندراج العقائد تحت معناها (قوله وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أي العقائد المتقدمة (قوله حتى يتشعشع) أي يمتزج قال في الصحاح وشعشعت الشراب مزجته وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل الخ (قوله بأنوار اليقين) أي باليقين الشبيه بالأنوار والاضافة بيانية وان شئت استعرت الأنوار لجزئيات اليقين (قوله و يتموج فيه) أي في القلب (قوله أضواء الايمان) أي الايمان الشبيه بالأضواء والاضافة بيانية أو استعير الأضواء لجزئيات الايمان فالايمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا (قوله حتى تنبسط) أي تظهر أضواء الايمان أو جزئياته على ظاهره بحيث اذا رأيته قلت ماشاء الله وأما غيره اذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وتنتشر الى عليين) أي يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة الى جهة السماء حتى تصل الى عليين (قوله كنز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه وقوله و ينفتق أي ينكشف (قوله عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة في كل واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهي أعلى الجنان وجمعها باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوسا واضافة فراديس للجنان أي الثانية من اضافة الجزء للكل فهي على معنى من واضافة اليواقيت للفراديس من اضافة السبب للمسبب لأن العقائد سبب للفردوس (قوله وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله قدر مامنحت) أي قدر ما أعطيته من النعمة

بعدأن كان قداحتوى بيت بدنك على كنزعظيم من كنوزمولانا الموصلة الى كشف الحجب والتمتع بشريف الرضوان وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك وعسرعليك الوصول الى مافى بطنه من المحاسن الفاخرة التى لاتنال والله لولافضله سبحانه وتعالى بشىء من الايمان ولاشك أن هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن أن يعتنى بشأنها اذهى ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى وقدنص العلماء على أنه لابد من فهم معناها والالم ينتفع بهاصاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار ولهذا ينبغى أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار فى سبعة فصول (الأول) فى ضبط هذه الكلمة المشرفة (والثانى) فى اعرابها (والثالث) فى بيان معانيها (والرابع) فى بيان حكمها (والخامس) فى بيان فضلها (والسادس) فى كيفية ذكرها على الوجه الاكمل الذى يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها كلها أو بعضها على حسب مايفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية (السابع) فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الاكمل ان شاء الله تبارك وتعالى ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهى الرابع ومابعده الى مايناسبها فى أصل العقيدة وهوقولنا فيها فعلى العاقل أن يكثرمن ذكرها الخ أماضبط هذه الكلمة المشرفة

العظمى وهى قول لا اله الا الله محمد رسول الله لانها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد (قوله بعدأن كان الخ) تنازعه قوله ليحصل لك العلم وقوله لتعرف (قوله بيت بدنك) من اضافة المشبه به للمشبه أو الاضافة بيانية (قوله على كنزعظيم) الكنز فى الاصل ما يكنزمن الذهب والفضة والمراد بههنا العقائد المنطوية تحت لا اله الا الله (قوله بشريف الرضوان) أى رضوان الله الشريف بمعنى العظيم (قوله وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك) أى لان الشخص اذا عرف العقائد بالدليل لايدرى مايترتب على ذلك (قوله وعسر) أى والحال أنه قدعسر فالجملة حال من فاعل تدرى (قوله الى مافى باطنه) أى باطن الكنز والذى فى باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو مايترتب على ذلك من الجزاء هذا كله بناء على ماقدمناه من أن المراد بالكنز العقائد أما لو أريد بالكنز قول لا اله الا الله فالمراد بماهنالك و بمافى باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أى أن الشخص كان أولا لايعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعدأن كان خفيا (قوله بشىء) متعلق بتنال (قوله على كل مؤمن) الاولى على كل انسان مؤمنا كان أو كافرا (قوله أن يعتنى بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والمراد بالوجوب التأكد (قوله والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أى لانه اذا لم ينطق بها يقتل بالسيف فى الدنيا و يعذب بالنار العذاب المؤبد فى الآخرة (قوله من فهم معناها) أى بحيث انه يثبت فى قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد والحاصل أن المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وان لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك بل ولو كان بحيث لوسئل عن معناها لقال لاأدرى والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فان كان مقلدا فى ذكرها ولايعرف المعنى الذى دلت عليه ولايعتقده أصلا بل اذاسئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لايسهم له من الايمان بنصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولاانتفاع له بذكرها وان اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث انه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام و ينتفع بذكرها ولايضر جهله باللسان العربى ولاعدم معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذى ذكره المصنف وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها والالم ينتفع بهاصاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار (قوله ولهذا) أى ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله فى ضبط هذه الكلمة) أى من حيث النطق لامن حيث الحركات لانه الاعراب (قوله فى اعرابها) أراد به مايشمل البناء ففيه تغليب أوفى الكلام حذف الواو مع ماعطفت أى فى اعرابها و بنائها والاولى أن يراد باعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالاعراب المقابل للبناء واطلاق الاعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال أعرب لى جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد اذلايناسب من معانى الاعراب غير ذلك تأمل و يحتمل أن يكون لاحظ مااصطلح عليه من أن الكلام فى الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره اعراب وان كانت الكلمة مبنية فالاعراب فى مقابلة التصريف لافى مقابلة البناء (قوله من التخلية والتحلية) بيان لما يفتح له والتخلية بالخاء المعجمة التخليص من الرذائل والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل وحاصله أن الشخص اذا أكثر من ذكرها فانها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها و يتحلى بها (قوله على الوجه الاكمل) متعلق بذاكرها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الاربعة وهى الرابع ومابعده الخ) انما قدم

فينبغي للذاكر أن لايطيل مدألف لاجدا وأن يقطع الهمزة من اله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردهاياء وكذا يفصح بالهمزة من الا ويشدداللام بعدهااذ كثيرامايلحن بعضهم فيرد الهمزةياء أيضاو يخفف اللام وأما كلمة الجلالة والتعظيم التى بعد الافلا يخلواماأن يقف عليها الذاكرأولا فان وقف عليهاتعين السكون وان وصلها بشيء آخركأن يقول لا اله الا الله وحده لاشريك له فله فيها وجهان الرفع وهو الأرجح والنصب وهو المرجوح وسيأتى وجههما فى فصل الاعراب وينبغي أن ينون الذاكراسم سيدنا محمد ﷺ ويدغم تنوينه فى الراء وأما اعراب هذه الكلمة المشرفة فقدعلمت أنها قداحتوت على صدر وعجز فعجزهاظاهر الاعراب اذهوجملة من مبتدا وخبر ومضاف اليه وأماصدرهافلافيه نافية للجنس والهمبنى معهالتضمنه معنى من اذالتقدير لامن اله

الثلاثه الاول على غيرها التعلق الاولين بتصحيح لفظها والثالث بمعناها والكلام فى حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولا بخلاف الاعراب فانما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير وأخر المعنى لانه فرع عن تصحيح اللفظ اهـ سكتانى (قوله فينبغى للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها فى أذان أو اقامة أودخول فى الاسلام أو فى مجرد ذكر سواء ذكر وحده أومع جماعة (قوله أن لايطيل مدألف لاالخ) اعلم أن فى مدها ثلاثة أقوال الاول طلب مدها الثانى عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال الثالث أنه ان كان كافرا داخلا فى الاسلام قصر والامد وعلى الاول مشى الشارح لانه قال أن لايطيل جدا أى زيادة عن ست حركات وأما أصل الاطالة فلابد منها وقدر الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولاينقص عن الحركتين لانه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما (قوله اذ كثيرا مايلحن بعض الناس فيردها) أى همزة اله ياء أى فيقول لايله الا الله وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقى ساكنان ألف لا والياء بعدها قال السكتانى وهو لحن فاحش يغير المعنى (قوله اذ كثيرا مايلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا و يخفف اللام) أى وهذا اللحن فاحش أيضا لانه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جدا لسكون الوقف (قوله وأما كلمة الجلالة) أى كلمة العظمة أى الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة ان قلت ان مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة قلت ان الذات التى وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الأعتبار أوأن الذات لما كانت متصفة فى الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل (قوله فان وقف) أى فان أريد الوقف تعين السكون ان قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والاشمام فالاسكان لا يتعين قلت مراده تعين السكون أى على وجه الأرجحية أو بالنسبة للتحريك التام فلاينافى أنه يجوز الروم والاشمام أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشمام والسكون المحض والاشمام هو الاشارة بالشفتين للضمة والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفى (قوله فعجزها) أى وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف اليه) جعله المضاف اليه من الجملة فيه تسمح لان الجملة ركنا الاسناد فقط وهما المبتدأ والخبر (قوله فلافيه نافية) أنت خبير بأن هذا اخبار عن معناها لا عن اعرابها فكان الاولى أن يزيد وهى حرف مبنى على السكون وقوله نافية للجنس أى من حيث تحققه فى جميع الافراد لا من حيث تحققه فى بعضها دون بعض وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة ويقال فيها أيضا لا التبرئة لانها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أى حالة كونه مصاحبا لها (قوله لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء اما تضمنه معنى من أو التركيب ففى علة البناء قولان وقوله لتضمنه معنى من أى والاسم اذا تضمن معنى حرف فانه يبنى و بنى على حركة لا على السكون مع أن الاصل فى كل مبنى السكون للاشارة الى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها وقوله معنى من أى التى للتنصيص على العموم (قوله اذ التقدير لا من اله) انما كان التقدير ماذكر لان قولنا لا اله الا الله واقع فى جواب سؤال مقدر وحاصله هل من اله غير الله فقال مجيبه لا من اله الا الله وكذا يقال فى لا رجل فى الدار وأمثاله انه جواب عن سؤال مقدر والاصل هل من رجل فى الدار فقال مجيبه لا من رجل فى الدار فزيدت فى الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما فى السؤال لان زيادة من فى سياق النفى أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

وهذا كانت نصا فى العموم كأنه نفى كل اله غير الله عزوجل من مبدا مايقدر منها الى ما لانهاية له مما يقدر وقيل بنى الاسم معها للتركيب وذهب الزجاج الى أن اسمها معرب منصوب بها واذا فرعنا على المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان والمجموع من لا اله فى موضع رفع على الابتداء والخبر المقدر هو لهذا المبتدأ ولم تعمل فيه لا عند سيبويه وقال الاخفش لا

لم تذكر فى الجواب (قوله ولهذا) أى ولاجل كون التقدير لامن اله الا الله (قوله كانت نصا فى العموم) أى كانت لا للنفى على جهة العموم نصا لا احتمالا لأن زيادة من فى سياق النفى تدل على عموم النفى وذلك لأن الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفى يفيد العموم (قوله كأنه) أى الذاكر نفى كل اله من مبدا مايقدر الخ فالآلهة المغايرة لله اما أن تقدرها عشرة أومائة أو ألفا أو أكثر فاذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافيا كل المغير الله من مبدا العشرة لمنتهاها وكذا يقال فيما اذا قدرتها مائة أو أكثر (قوله من مبدا مايقدر) أى من مبدا مايفرض من الآلهة أى من مبدا مايفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى فى استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أولم تكن موجودة كما اذا فرضت فرض المحال (قوله الى مالانهاية له) أى الى آخر جزئى من جزئيات مالانهاية له أى مالانهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة أومائة أو ألفا الخ وهذا لاينافى أن الجزئى الذى تجعله غاية منتهاه فى نفسه وقوله مما يقدر أى يقبل التقدير والفرض ثم ان قوله من مبدا الخ صريح فى أن من المقدرة التى تضمن اسم لامعناها لابتداء الغاية ولايخفى أنها هنا زائدة فعلى هذا أن من تكون لابتداء الغاية ولو كانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بنى الاسم معها) أى المصاحب لها (قوله للتركيب) أى فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت لاجزءا من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم اذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون لافيها رجل ولا امرأة وانما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور فى الجمل القول الأول قائلا فى علة تصحيحه لأن مابنى من الأسماء لتضمنه معنى الحرف أكثر مما بنى لتركيبه مع الحرف اه واعلم أنه اذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته والحاصل أن التركيب مؤثر فى البناء والبناء أثر وهذا الأثر اذا رأيناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أنا اذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن الصانع هو المؤثر فى العالم وانما عين هذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والاضافة لأنه أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التراكيب فان الاعراب يدخله (قوله منصوب بها) أى بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لا معرب منصوب سواء كان مضافا أومفردا وانما لم ينون اذا كان مفردا بل حذف لاجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه اذا كان مضافا لاجل الاضافة ورد هذا القول بأنه لوكان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطول أولى بالتخفيف بحذفه فكان يقال فى لاطالعا جبلا لا طالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك وبأن المحذوف تخفيفا لابد أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية اذ به يعرف جوازه لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولادليل على جوازه ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد (قوله فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل ان) هذا مذهب سيبويه عند الاكثر وعليه فقد عمل أحد جزأى المركب فى الجزء الآخر وذلك موجود فى المركب الاضافى كعبد الله علما ونحوه اه (قوله والخبر المقدر) أى وهو موجود (قوله لهذا المبتدا) أى وهو مجموع لا واسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أى وحينئذ فلاخبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل فى الخبر لبعده والحاصل انه بعد الحكم على اسمها بانه مبنى على الفتح فى محل نصب يجعل مجموع لا واسمها مبتدأ فى محل رفع ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء وحينئذ فلاخبر للا لضعفها عن العمل بالتركيب ان قلت مقتضى ضعفها عن العمل فى الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل فى اسمها قلت انه لما كان اسمها يلصقها عملت فيه بخلاف الخبر بقى شىء آخر وهو أن هذا القول أعنى جعل الخبر المقدر وهو

موجود خبراعن مجموع لاواسمها مشكل وذلك لأن الخبر امامساو للمبتدا فى الماصدق كالانسان ناطق أوأعم منه كالانسان حيوان والخبرهنا مباين للمبتدا فالحمل غير صحيح اذالمعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود فتأمل (قوله هى العاملة فيه) أى فى الخبر أى فكما عملت فى الاسم عملت فى الخبر كالو كان اسمها مضافا أوشبهه والتركيب عنده لا يقتضى منع عملها بدليل عملها فى الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى أو معرب قولان وعلى بنائه فهل للا إعمال فى الخبر أم لا قولان واعلم أن الخلاف بين سيبويه والاخفش فى عمل لا فى الخبر وعدم عملها فى الخبر محله اذا كان اسم لا مفردا كما هنا وأما اذا كان مضافا أو شبيها بالمضاف كانت عاملة فى كل من الاسم والخبر باتفاق ثم انه على قول الاخفش من أن لا عاملة فى الخبر فالمعنى كل اله غير الله وجوده منتف وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فان المعنى انتفى كل اله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل وانما حذف الخبر هنا الذى هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأى ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة المشرفة فى اعتقادهم العدد فى الالوهية لاجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل الى الدليل العقلى الذى هو أقوى من الدليل النقلى كما هو مقرر فى محله * واعلم أنه اختلف فى تقدير الخبر هنا فقيل موجود وهو الذى يأتى فى كلام الشارح فى بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل ممكن وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى وجود غير الله ولا تفيد نفى امكان ذلك الغير وعلى الثانى أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى الامكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى وأجيب عن الأول بأنه اذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفى امكان أولوهيته اذ من عدم فى زمان لا تمكن ألوهيته لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان وبهذا يندفع ما يقال ان نفى وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفى الوجود أعم من العدم لصدق نفى الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود واذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفى الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفى أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الاله لا يكون الا موجودا وقد انتفى وجوده وأجيب عن الثانى بأن نفى امكان غيره يستلزم وجوده اذ لابد لعالم الامكان من موجد وقيل التقدير لا اله يستحق العبادة الا الله واعترض بأنه انما يفيد نفى استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفى امكان الهية غيره سبحانه ويجاب بنحو ما مر بأن يقال ان استحقاق العبادة والالوهية فى نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفى استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفى امكان غيره من الآلهة وقيل التقدير موجود وممكن واستبعد بان الحذف خلاف الاصل فينبغى أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازى الى عدم التقدير قال لانك اذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته ونفى الماهية أقوى فى التوحيد ولخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا لاجماع النحاة لأنهم يقولون لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولأن الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهى لا تحصل الا بتقدير الخبر ورد ذلك بالمنع وبان ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرحه به الجامى أن بنى تميم لا يثبتون لها خبرا وما أوهم الخبرية فى اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أى انتفى الاله الا الله وكم له من نظير اه (قوله وقال الدمامينى) هو الامام محمد بن أبى بكر المخزومى المالكى نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر من جلة أشياخه ابن المنير السكندرى تلميذ ابن الحاجب وأتى الشارح بكلام الدمامينى للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول انه كلمة الجلالة على ما ستسمعه (قوله على اعراب هذه الكلمة) يعنى على اعراب الاسم المعظم منها والا فناظر الجيش لم يتكلم على

هى العاملة فيه وقال الدمامينى فى تعليقه على المغنى قد تكلم القاضى محب الدين ناظر الجيش فى شرح التسهيل على اعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أو رده بجملته وان كان فيه طول لاشتماله على فوائد

اسم

قال قال أهل العلم ان الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع وهو الكثير ولم يأت في القرآن العزيز غيره وقد ينصب أما اذا رفع فالاقوال فيه للناس على اختلاف اعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لا معول على شيء منها فالقولان المعتبران أن يكون رفعه على البدلية وأن يكون على الخبرية أما القول بالبدلية فهو المشهور والجاري على ألسنة المعربين وهو رأي ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل ان وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع الا نحو لا اله الا الله وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية ثم الأقرب أن يكون بدلا من الضمير المستتر في الخبر المقدر وقد قيل انه بدل من اسم لا باعتبار محل الابتداء يعني باعتبار محل الاسم قبل دخول لا وانما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولى لأن الابدال من الاقرب أولى من الابعد ولانه لاداعية الى الاتباع باعتبار المحل مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل ان كان من الضمير المستكن في الخبر كان البدل فيه نظير البدل في نحو ما قام أحد الا زيد لان البدل في المسئلتين باعتبار اللفظ وان كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل في نحو لا احد فيها الا زيد لان البدل في المسئلتين باعتبار المحل وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا أما في نحو ما قام أحد الا زيد ففيه وجهان أحدهما أنه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه الثاني ان بينهما

اسم لا بالقصد (قوله قال) أي ناظر الجيش (قوله وهو الكثير ولم يات الخ) أي فصار رفعه مرجحا بأمرين الكثرة وعدم اتيان غيره في القرآن (قوله فالاقوال فيه للناس) أي البصريين وأما الكوفيون فيقولون في المستثنى بالا بعد النفي وشبهه انه معطوف عطف نسق والا حرف عطف بمعنى لكن فتشرك في اللفظ لا في المعنى (قوله لا معول على شيء منها) أي لما سيذكره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور) أي الذي كثر قائله لانه قول الأكثر كما في المغني (قوله وهذا الكلام منه) أي من ابن مالك (قوله ليس على الخبرية) أي بل الخبر محذوف (قوله وحينئذ) أي وحين اذ انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول ان الا مع الله صفة لاسم لا والخبر محذوف كما يأتي في بعض الأقوال ويحتمل أن يقول انه بدل والحاصل أن كلامه يحتمل تجويز الأمرين على السوية فمن أين يتعين ماذكره ناظر الجيش (قوله ثم الأقرب) أي ثم الأولى (قوله أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر) انما صح الابدال منه لأن الضمير يشمله النفي أيضا وان لم تباشره أداة النفي وهذا الضمير عائد على اله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه في مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع ما يقال ان الضمير جزئي لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل الا فيما يتحمل الاستثناء وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل في معين واله المستغرق نفيه معنى وان كان عاما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل انه بدل من اسم لا الخ) أي انه بدل من محل اسم لا الذي زال بدخول الناسخ وانما حكى هذا القول بصيغة التمريض نظرا الى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ في غاية البعد (قوله لأن الابدال من الأقرب) أي وهو الضمير المستتر في الخبر وقوله أولى من الأبعد أي وهو اسم لا وعورض هذا الوجه الأول من وجهي الأولوية بأن الابدال من صاحب الضمير أي من مرجعه هو الأصل وأما الابدال من الضمير فخلاف الأصل وذلك لأن الاسم الظاهر أصل للضمير فالابدال منه أولى وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى منه من محذوف (قوله ولأنه لا داعية الخ) حاصله أن جعله بدلا من اله منظور فيه للمحل وجعله بدلا من الضمير منظور فيه للفظ ولا داعي للاتباع باعتبار المحل مع امكانه باعتبار اللفظ واعترض بأن الابدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا الى اللفظ لأنه لا تأثير للعامل في لفظه بل في محله لأنه مبني فكان الاولى أن يقول ولأنه لاداعي للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع امكان الاتباع باعتبار محل قد بقي عامله وأجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل الا فيما يمكن اظهار اعرابه لولا المانع ولا شك أن اله قابل للاعراب لفظا قبل دخول لا عليه بخلاف الضمير فانه لا يظهر له اعراب أصلا فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الاعراب أو يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أي باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ ومراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ واله في قولك لا اله الا الله قد زال اعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل اعرابه بناسخ وان كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أي فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن الا الله بدل من اله باعتبار محله (قوله فيما ذكرنا) أعني ما قام أحد الا زيد ولا أحد فيها الا زيد وكذا قوله لا اله الا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله (قوله أما في نحو ما قام أحد الا زيد) أي أما في ما قام أحد الا زيد ونحوه وهو لا اله الا الله اذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر (قوله وليس ثم ضمير الخ) أي مع أن بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه (قوله ان بينهما

مخالفة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه فى المعنى ألا ترى الى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى عامله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى العامل وهو عدم الأكل (قوله وقد أجيب عن الأول الخ) حاصله أن محل الاحتياج للضمير فى بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما فى قبضت المال بعضه فانه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله ويحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البدل بالمبدل منه والا فهى كافية فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها الضمير فقول الشارح والا قرينة مفهمة أن الثانى أى وهو البدل وقوله قد كان يتناوله الأول أى وهو المبدل منه وانما كانت الا قرينة مفهمة لذلك لأن اخراج الشيء من الشيء فرع عن صحة دخوله فيه وبحث بعضهم فى هذا الجواب بأن الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين الا فى الروابط وأجاب السكتانى بجواب آخر وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبى لا واجب كما قال ابن مالك فى الكافية

وكون ذى اشتمال أو بعض يحب * بمضمر أولى ولكن لا يجب

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما اذا قام مقام الضمير شيء يفهم أن الثانى بعض الأول اذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا وحينئذ فما ذكره السكتانى جوابا عين ما قاله الشارح لا أنه مغاير له كما وهمه كلام السكتانى (قوله وعن الثانى الخ) حاصله أن قولهم يجب فى البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فاذا كان يعمل الرفع فى الأول فلا بد أن يعمله فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى اذ لا يجب ذلك وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفى والاثبات لا يضر لأن المدار فى البدل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لأن العامل فى نحو ما قام أحد الا زيد هو قام وهو عامل للرفع فى كل من المبدل منه والبدل والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفى والاثبات تضر فى البدل بل تصح البدلية مع وجودها لأن البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة الا لو كان يشترط الموافقة فى الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لأن مذهب البدل) أى طريقته (قوله والثانى فى موضعه) أى فالحكم وان توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له فى الحقيقة توجهه للبدل فاذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لأن البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لا بد فى البدل من الموافقة فى الحكم وأن المخالفة بالنفى والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من أن المنظور له فى البدل الموافقة فى عمل العامل فقط فتأمل وبعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه فى النسبة المعنوية والجواب عن اختلافهما بالايجاب والسلب فى ما قام أحد الا زيد ونحوه أن يقال ان البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا فى النسبة بعد ابطال النفى بالا لأنه بعد ابطاله بالا صارت النسبة واقعة فيهما (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذى نقله الدمامينى وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالايجاب والنفى لا يضر كذا قال السكتانى واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل فى ما قام أحد الا زيد هو الا زيد لا زيد وحده وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالأحسن ما قاله الشيخ الملوى ان هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكتانى ثم ان ابن الضائع يقول ان الا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل وكلام الشارح أولا صريح فى أن زيدا بدل بعض وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا نعم نقله لمجرد فائدة (قوله وانما الا زيد هو الأحد الذى نفيت عنه القيام) أى ان المجموع من الا وزيد هو البدل لا زيد فقط وانما كان المجموع بدلا لان الا بمعنى غير فاذا قلت ما قام

مخالفة فان البدل موجب والمبدل منه منفى وقد أجيب عن الاول بان الا وما بعدها من تمام الكلام الاول والا قرينة مفهمة ان الثانى قد كان يتناوله الاول فمعلوم انه بعضه فلا يحتاج فيه الى رابط بخلاف نحو قبضت المال بعضه وعن الثانى بأنه بدل من الاول فى عمل العامل وتخالفهما بالنفى والايجاب لا يمنع البدلية لان مذهب البدل أن يجعل الاول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد قال ابن الضائع اذا قلنا ما قام أحد الا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذى يقع فى موضعه أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وانما الا زيد هو الاحد الذى نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للاحد الذى عنيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل فى الاستثناء

أحد الا زيد فالمعنى ماقام أحد غير زيد ولاشك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفى اذ هو ماعدا زيدا (قوله أشبه ببدل الشيء من الشيء) أى الذى هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببدل الشيء من الشيء أى وليس بدل شيء من شيء حقيقة لان شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد أخوك وهذا مفقود هنا لان مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لان مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد والحال أنه لا يصدق عليه ضابط بدل البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشيء من الشيء (قوله من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه (قوله وقال) أى ابن الضائع فى محل آخر (قوله ليس من تلك الابدال الخ) أى وهى بدل الكل من الكل و بدل البعض من الكل و بدل الاشتمال وهذا الكلام موافق لقوله أولا البدل فى الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء لان هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أى الموافق للصواب وقوله انتهى أى كلام ابن الضائع (قوله وأما فى نحو لا أحد فيها الا زيد) ومثله لا اله الا الله اذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا اما فى نحو ماقام أحد الا زيد (قوله وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أى لان لا لا تعمل فى معرفة وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثانى محل الأول أمر لازم فى البدل وقد يمنع ذلك لجواز أعجبتنى هند حسنها وعدم جواز أعجبتنى حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشاوبين الخ) حاصله أن الابدال فى هذا الكلام أعنى لا أحد فيها الا زيد انما صح لتوهم أن هذا التركيب هو مافيها أحد الا زيد أى لتوهم أن هذا التركيب الذى فيه لا هو هذا التركيب الذى فيه ما لاتحاد معناهما وحينئذ فيجرى فى هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر فى قولك لست قائما ولا قاعدا جاز البدل على توهم وقوع ما فى التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا قرر

أشبه ببدل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل وقال فى موضع آخر ولو قيل ان البدل فى الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الابدال التى تبينت فى غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى وأما فى نحو لا أحد فيها الا زيد فوجه الاشكال فيه أن زيدا بدل من أحد وأنت لا يمكنك أن تحله محله وقد أجاب الشاوبين عن ذلك بأن هذا الكلام انما هو على توهم مافيها أحد الا زيد اذ المعنى واحد وهذا يكون فيه

وقيل المراد بالعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها أعني الثلاثة والسبعة معا ثم أخرجت الثلاثة بالا فبقيت سبعة ثم أسند اليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض في الحكم اذ ثبوته انما هو للباقي بعد الاخراج قيل وهذا القول هو الصحيح وأدلة ذلك كله مستوفاة في فن الأصول ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية و بالله تعالى التوفيق (ص) اذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ما عداه اليه فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله تعالى (ش) تقدم وجه اختيارنا التفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى ففسرنا معنى الألوهية على سبيل الافراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب في الكلمة المشرفة وذلك ظاهر (ص) أما استغناؤه جل وعلا عن كل ماسواه

مركب تركيبا مزجيا (قوله وقيل المراد بالعشرة في هذا التركيب) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران الحكم المذكور الذي هو الاقرار وتعمير الذمة مثلا وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك الا ثلاثة فقال صاحب هذا القول اخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله له عندي عشرة الا ثلاثة عشرة الا ثلاثة له عندي والى أن الحكم بعد الاخراج عند هذا القائل أشار بقوله ثم أسند اليها أي الى السبعة الحكم بعد الاخراج والمراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض في الحكم) أي لأنه لما كان الحكم بعد الاخراج وأن المعنى عشرة الا ثلاثة له علي لم يحصل تناقض لان ثبوت الحكم انما هو للباقي بعد الاخراج واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الاخراج بالا سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الاخراج فهو تكلف احتمال مرجوح الا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه بدفع التناقض في الاستثناء وموافق لاجماع أهل العربية على أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين ولذا قيل ان هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول هو الصحيح) أي لأن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية) أما الأول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعام وهو الاله المنفي ماعدا الله بقرينة الا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك الاله المنفي يراد به ماعدا الله فلم يسند الحكم أولا لله وانما أسند اليه الاثبات والنفي مسند لما قبل الا والمراد به ماعداما بعدها فهو عام أريد به الخصوص ليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما وهذا ملحظ من يقول ان الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه بحسب الارادة وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وان كان التناول غير مراد وأما القول الثاني فتقريره أن تقول ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا اله الا الله والله واحد وأما القول الثالث فتقريره أن تلاحظ الاله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم تأتي بالنفي فتقول المعنى كل اله غير الله ليس بموجود والله أعلم (قوله اذ معنى الألوهية استغناء الاله الخ) أي لان معنى الألوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير اليه عموما وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لان معرفة الألوهية متوقفة على معرفة الاله لانه أخذ جزءا في تعريفها والحال أن معرفة الاله متوقفة على معرفة الألوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه وأجيب بأن هذا تعريف لفظي يقال لمن يعرف الاله ولا يعرف الألوهية أو بأن الاله جامد ولا يتوقف على الألوهية الا لو كان مشتقا أو أن المراد بالاله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالألوهية (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه) ببنائه مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه والا رسم بالألف بعد الياء لأن تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لأنه مطول واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور فلعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأي من أجازه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولا والأصل لا مستغنى مستغن عن كل الخ (قوله كل ماعداه) هو بمعنى ماسواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ وانما قدم الاستثناء على الافتقار لان الأول وصفه والثاني وصف فعله لان افتقار الغير اليه تعالى من حيث فعله (قوله الا الله) أي فانه مستغن عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه بناء على أن الاستثناء من النفي اثبات وأما على القول بأن ما بعد الا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشيء فيحتمل أنه كذلك ويحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ قال السكتاني السر في أن المصنف قال ويجمع معاني هذه العقائد كلها أي العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر

فهو يوجب له الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص ويدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لولم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الألوهية

بيؤخذ غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم انه اذا كان اللازم بيناعبر بيوجب وان كان غير بين يعبر بيؤخذ لأن الظاهر أن اللزوم فى الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أى فهو يقتضى ويستلزم وجوب الوجود الخ ان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذى فى الخبر أنه موجود وحينئذ فلا محوج الى أخذه من الاستغناء وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله فقول المصنف يوجب له الوجود أى يستلزم وجوب الوجود كما قلنا لا يقال ان الشئ قد يكون معدوما ويكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا لأنا نقول لولم يكن تعالى موجودا لكان معدوما اذلا واسطة بينهما لكن التالى باطل ولولم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعنى بأن لا يكون جرما الى آخر ماتقدم غير أن التنزه عن الأغراض فى الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد (قوله والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء الموجب بالكسر الذى هو أحد جزأى الألوهية عام واثبات الاستغناء العام يستلزم اثبات الاستغناء الخاص فاذا ثبت له الاستغناء عن كل ماسواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذى هو القيام بالنفس واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا فاذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص والا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما اياه وأيضا استغناء الاله عن كل ماسواه يستلزم نفى الغرض ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشىء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور اهـ ملوى (قوله والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهى الآفات من الصمم والعمى والبكم وما فى معناها (قوله ويدخل فى ذلك) أى فى وجوب تنزهه عن النقائص فالاشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وان لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أى وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ماسواه من الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما (قوله اذ لولم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث الخ) أى لكن التالى وهو احتياجه لشىء مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لولم تجب له هذه الصفات أى بأن كانت جائزة فى حقه اتصف بها أم لا وانما جعلنا نفى وجوبها على جوازها مع أن نفى وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله لكان محتاجا الى المحدث أو المحل الخ لأن لزوم الحاجة الى المحدث لا يكون فى مستحيل الوجود وانما لزم الاحتياج الى المحل على تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه واذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة الى المحل بتقدير كونه صفة وذلك ينافى ماثبت له من الاستغناء ويقال مثل ذلك فى التنزه عن النقائص والحاصل أن الاستغناء عن كل ماسواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن تجب له أو لا تجب له وعدم الوجوب لا يصح لأنه لا ينافى الاستغناء لاستلزامه أى عدم الوجوب الحاجة الى المحدث أو الى المحل أو الى من يدفع عنه النقائص والحاجة لما ذكر منافية لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ماسواه فتعين أن تلك الصفات واجبة له

التى انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا أخذ يذكر مايندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الأول وهو الاستغناء فاذا فرغ من ذلك يذكر مايندرج منها تحت المعنى الثانى وهو الافتقار وقوله ويدخل فى ذلك (٢١٢) وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام يعنى يدخل فى وجوب تنزهه تعالى عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلى على اثباتها كون أضدادها نقائص ومولانا جل وعز منزه عن النقائص باجماع العقلاء وقوله اذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات الى آخره بين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى لهذه الصفات وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد جزأى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد أن وصلت الى هذا الموضع أن نفى كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث وقد عرفت مما سبق أن كل حادث مفتقر الى محدث سواه ويتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ماسواه فقولنا فى أصل العقيدة لكان محتاجا الى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا او المحل استدلال
من
على وجوب الجزء الثانى من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أو من يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه عن النقائص الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض فى الأفعال والأحكام

تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التى انفرد الخ) وصف كاشف ان أريد بالألوهية كونه معبودا بحق ومخصص ان أريد بها مطلق كونه معبودا لأن الكون معبودا يوجد فى الله وفى غيره (قوله أخذ يذكر مايندرج) يعنى باللزوم والارتباط الذى بين اللازم والملزوم لأن دلالة كل واحد من المعنيين على مايندرج تحته من العقائد بالالتزام وانما جعلنا الاندراج باللزوم لأن الاندراج الحقيق وهو دخول الشئ فى الشيء انما يكون فى دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت (قوله يعنى يدخل فى وجوب تنزهه الخ) أى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لأن المتبادر من قوله ويدخل فى ذلك أن الاشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول انما هو فى وجوبه (قوله لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلى الخ) تقدم أن الدليل العقلى لا ينهض فى السمع والبصر والكلام ولوازمه المعنوية وانما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها فى الاستغناء انما يأتى عند الالتفات للدليل العقلى لا عند الالتفات للدليل السمعى وان كان أقوى ووجه ضعف الدليل العقلى أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص انما يسلم فى حق الحادث وليس كل ما كان نقصا فى حق الحادث يكون نقصا فى حق القديم (قوله كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلى على اثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لكن التالى باطل فبطل المقدم ووجه بطلان التالى وهو الاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال اذا علمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لا أنه نفس الدليل العقلى المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كما هو ظاهر الشرح وأجاب الملوى عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطقى بل الدليل اللغوى وهو ماله دخل فى الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه اشارة الى أن الذى يعتمد عليه فى نفى النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعى (قوله وذلك) أى و بيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة (قوله أما الوجود) أى أما وجوب الوجود (قوله الى هذا الموضع) أى موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة وانما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت الى هذا الموضع لأن استلزام نفى كل واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث انما يعلم بعد معرفتها مما تقدم (قوله الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أى وكذا وجوب كونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله تنزهه تعالى عن الأغراض الخ) تقدم أن هذا داخل فى المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالأخذ لأجل ايضاحه وزيادته بيانا ثم ان تنزهه عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شئ الخ عقيدة ثالثة عشرة وسيأتى عقيدة رابعة عشرة وهى نفى كون الشئ مؤثرا بقوة أودعها الله فيه لأنه يصير مولانا جل وعز مفتقرا الى واسطة فى ايجاد بعض الأفعال فهذه أربع عشرة عقيدة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها فالجملة ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه (قوله فى الأفعال) جمع فعل وهو ايجاد الله للشئ (قوله والاحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مثلا اذا قصدت اخراج الماء من الأرض فحفرتها حتى خرج الماء فالحفر فعل وخروج الماء غرض باعث لك عليه والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الأفعال ولا على حكم

والا لزم افتقاره الى مايحصل غرضه كيف وهو جل وعلا الغنى عن كل ماسواه وكذا يؤخذ منه أيضا أنه
لا يجب عليه تعالى فعل
شيء من الممكنات ولا
تركه اذ لو وجب عليه
تعالى شيء منها عقلا أو
استحال عقلا كالثواب
مثلا لكان جل وعز
مفتقرا الى ذلك الشيء
ليتكمل به اذ لا يجب
في حقه جل وعز الا ما
هو كمال له كيف وهو
الغنى جل وعلا عن كل
ماسواه (ش) الغرض
المنفى عنه تعالى عبارة
عن وجود باعث يبعثه
تعالى على ايجاد فعل
من الافعال أو على حكم
من الأحكام الشرعية
من مراعاة مصلحة
تعود اليه تعالى أو الى
خلقه ولا خفاء أن كلا
الوجهين مستحيل
على الله عز وجل أما
عودها اليه تعالى فلما
يلزم عليه من احتياجه
تعالى الى أن يتكمل
بمخلوقه وأما الى خلقه
فكذلك أيضا لما يلزم
عليه من دفع النقص
عنه تعالى بخلق
المصلحة لخلقه تعالى
عن ذلك ودفع النقص
كمال فيلزم أيضا فى هذا
القسم الثانى احتياجه
جل وعلا عن ذلك الى
مخلوق وهى المصلحة
التى توجد لخلقه تعالى
كالثواب ونحوه ليتكمل بها ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغنى المطلق تبارك وتعالى

من الاحكام فليس ايجابه الصلاة أو تحريمه الزنا لغرض بعثه وحمله على ذلك (قوله والا لزم) أى وان لم يتنزه عن الأغراض بان كان هناك غرض بعثه على فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه لان الغرض وان بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة الا أنه متأخر عنه فى الوجود لترتبه عليه وجودا فقوله الى ما يحصل الخ أى الى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالى وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهو عدم التنزه عن الأغراض فى الأفعال والأحكام واذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر فقوله كيف وهو جل الخ اشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالى وهو لزوم افتقاره أى لا يصح ذلك لانه جل وعز الغنى عن كل ماسواه فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة وأن الاولين يحصلان الثالث (قوله وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لو قدمه المصنف على قوله ويؤخذ من تنزهه عن الاغراض كان أبين لأنه اذا لم يجب عليه فعل لزم أن لا يكون له غرض قاله يس (قوله اذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا) يعنى لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أى وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فانه واجب من حيث انه وعد به وقوله لكان مفتقرا الى ذلك الشيء أى فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر اليه والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا أو تركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا فاذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا اليه فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا اليه لكن التالى باطل فكذلك المقدم فعلمت مما ذكرنا أن قول المصنف وكذا يؤخذ منه أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما فى القسم الأول اذا علمت ذلك تعلم ما فى كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل أو حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أو على خلقه مع انه اذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل والحاصل أنه فى القسم الثانى ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التى تعود لخلقه نفس فعله وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغايران فى القسم الثانى أيضا فالاولى له حذف قوله أو الى خلقه لانه من قبيل القسم الثانى (قوله اذ لا يجب) بيان للملازمة فى الشرطية (قوله كيف وهو الغنى الخ) اشارة للاستثنائية أى كيف يفتقر لذلك الشيء ليتكمل به أى لا يصح ذلك أى ان التالى باطل لانه جل وعز الغنى عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذى يبعث على ايجاد فعل أو حكم (قوله أما عودها اليه) أى أما وجه الاستحالة فى عودها اليه (قوله فلما يلزم عليه من احتياجه الخ) أى لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه وكان الأولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل اذا كان له غرض فى فعل ويتكمل بحكمه اذا كان له غرض فى حكم (قوله وأما الى خلقه) أى وأما عودها الى خلقه (قوله فكذلك) أى فهو مثل عود المصلحة اليه من لزوم احتياجه تعالى الى أن يتكمل بمخلوقه فوجه الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج الى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله لما يلزم الخ) أى وانما احتاج لتكمله بمخلوقه اذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله بخلق المصلحة) أى كالثواب الخ فمثل ذلك فى الشاهد ولله المثل الأعلى برجل له أولاد لا يقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم فلو ترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت على أولاده والمعرة دفعت عنه وعدم المعرة كمال له فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء كالثواب لكان تركه معرة فى حقه ونقصا واذا فعله عادت المنفعة على عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كمال له فصار محتاجا لذلك الفعل لأجل كماله وزوال النقص عنه (قوله القسم الثانى) أى وهو عود المصلحة

فقد استبان أن أفعاله جل وعز وأحكامه كلها لا علة لها باعثة وانما هي بمحض الاختيار وما راعى تعالى من مصالح الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالى فأشرنا الى أصل العقيدة الى القسم الأول بقولنا ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض الى قولنا عن كل ما سواه وأشرنا الى القسم الثانى بقولنا وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شىء من الممكنات ولا تركه الى آخره (ص) وأما افتقار كل ما سواه اليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذ لو انتفى شىء من هذه لما أمكن أن يوجد شىء من الحوادث فلا يفتقر اليه شىء كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ما سواه (ش) هذا شروع منه فى ذكر ما يندرج تحت المعنى الثانى الذى تضمنه معنى الألوهية ولا خفاء أن وجوب الافتقار اليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على ايجاد الشىء المفتقر فيه اليه وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والارادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الارادة والعلم ويستلزم أيضا وجوب

خلقه (قوله فقد استبان) أى تبين مما ذكرناه (قوله وانما هى) أى مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لان الأحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبنى على أن الأحكام قديمة فتأمل (قوله وما راعى الخ) أى فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم فى الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفى وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى وان كان عالما بها قبل وجود الفعل فقوله وما راعى أى ولم يراع المولى شيئا من المصالح التى تحصل للخلق بمحض فضله لانه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفى (قوله الى القسم الاول) أى وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله وأشرنا الى القسم الثانى) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أى فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والارادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهى كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار اليه تعالى ويستلزم استحالة أضدادها وهى ثمانية أيضا فالجملة ست عشرة عقيدة وسيأتى ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم بأسره وعدم تأثير شىء من الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة وقد تقدم أن استغناءه عن كل ما سواه يستلزم ثمانيا وعشرين عقيدة فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا الملوى وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا فى الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم فى الوضع لأجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة) أشار الى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة اذ لو لم يعم التعلق لم يفتقر اليه جميع ما سواه على العموم (قوله اذ لو انتفى شىء من هذه لما أمكن أن يوجد شىء من الحوادث) أى لأن انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الأثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والارادة والعلم واذا انتفت الأربعة فلا يوجد شىء من الحوادث فلا يفتقر اليه شىء ولو انتفت القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شىء من الحوادث فلا يفتقر اليه شىء ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة لأن القدرة تابعة للارادة فى التعقل واذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شىء من الحوادث فلا يفتقر اليه شىء ولو انتفى العلم لانتفت الارادة لانها تابعة له فى التعقل فتنتفى القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر اليه شىء والتالى باطل لانه يجب افتقار كل ما سواه اليه (قوله لما أمكن أن يوجد شىء الى آخره) قد يقال نفى ما سبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الأشياء بان توجد قدرة وارادة وعلم غير عام التعلق وما ذكره من اللوازم انما يترتب على الاول لا على الثانى لانه يمكن وجود بعض الحوادث الذى تعلق به العلم والقدرة والارادة غير العامة فيفتقر اليه ذلك البعض الذى وجد بهذه الصفات وأجيب بان ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه ترجيح بلا مرجح لان علة التعلق الأمكان وهو موجود فى الجميع (قوله فلا يفتقر اليه شىء) مفرع على عدم الأمكان ومرتب عليه (قوله المفتقر) بكسر القاف أى ذلك الشىء وقوله فيه أى فى الايجاد وقوله اليه أى الى الله تعالى (قوله وذلك) أى استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والارادة والعلم والحياة وكان الأحسن أن يقول ان الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم ارادة عامة التعلق والارادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ما صنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله ويستلزم أيضا وجوب

اتصافه

وهو جل وعز الذي يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه
استحال عدمه فلو كان
شيء من العالم قديما
لكان ذلك الشيء واجب
الوجود لا يقبل العدم
أصلا سابقا ولا لاحقا
واذا كان لا يقبل
العدم لم يفتقر الى
مخصص كيف وكل ما
سواه تعالى مفتقر اليه
غاية الافتقار ابتداء
ودواما فوجب اذا
الحدوث لكل ماسواه
جل وعلا (ص)
ويؤخذ منه أيضا أن
لا تأثير لشيء من
الكائنات في أثر
ما والالزم أن يستغني
ذلك الأثر عن مولانا
جل وعز كيف وهو الذي
يفتقر اليه كل ماسواه
عموما وعلى كل حال
هذا ان قدرت أن شيئا
من الكائنات يؤثر
بطبعه وأما ان قدرته
مؤثرا بقوة جعلها الله
تعالى فيه كما يزعمه كثير
من الجهلة فذلك محال
أيضا لأنه يصير حينئذ
مولانا جل وعز مفتقرا
في ايجاد بعض الأفعال
الى واسطة وذلك باطل
لما عرفت قبل من
وجوب استغنائه جل
وعز عن كل ماسواه
(ش) لا شك انه لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى بل انما يفتقر لمن
أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار

أن الافتقار العام اليه تعالى يستلزم حدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعز الذي يجب الخ) انما زاد هنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك على المخالف (قوله قد عرفت بالبرهان فيما سبق) أي المذكور فيما سبق ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء (قوله أن ما ثبت قدمه استحال عدمه) أي فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لان ما ثبت قدمه لو لحقه العدم لكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم وذلك معنى الحدوث لكن الحدوث في حق القديم محال فامكانه محال كذلك فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه اذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شيء من العالم الخ) قد أشار لقياسين وتقريرهما لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر الى مخصص لكن التالي باطل لأن كل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار وتقدم أن المصنف قد ذكر قياسا واحدا وما سلكه المصنف في المتن أقرب (قوله ويؤخذ منه) أي من افتقار كل ماسواه اليه وقوله أيضا أي كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه (قوله من الكائنات) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات والمراد بها ما لا يعقل من الاسباب العادية فالنار مثلا لا تؤثر في الاحراق والا كان الاحراق مستغنيا عنه تعالى وكذلك السكين لا تؤثر في القطع بذاتها والا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لان الاثر انما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا (قوله والا لزم الخ) أي والا يكن ذلك أي عدم تأثير شيء من الكائنات بأن كان لها تأثير في شيء كتأثير النار في الاحراق والسكين في القطع وقوله لزم أن يستغني ذلك الأثر أي الذي هو الاحراق والقطع مثلا وقوله والا لزم الخ اشارة لقياس استثنائي تقريره لو كان لشيء من الكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جل وعز لكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل المقدم وهو أن يكون لشيء من الكائنات تأثير في أثر وثبت نقيضه وهو أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر وقوله كيف اشارة للاستثنائية أي كيف يستغني ذلك الاثر عن مولانا أي لا يصح ذلك وقوله وهو الذي الخ دليل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان مما سواه أي حالة كون ماسواه عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أي في الذات وعلى كل حال في الصفات فكأنه قال وهو الذي يفتقر اليه كل ماسواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا الوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين أو المراد في الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أي أخذ عدم تأثير شيء من الكائنات في أثر ما من افتقار كل ماسواه اليه ان قدرت أن شيئا الخ أما ان لاحظت أن تأثيرها بقوة كان ماخوذا من الطرف الاول وهو الاستغناء عن كل ماسواه (قوله لانه يصير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أي فالاخذ على هذا من استغنائه عن كل ماسواه لا من افتقار كل ماسواه اليه والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الاسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني وهو افتقار كل ماسواه اليه وفرقة مؤمنة على المعتمد وهي القائلة ان الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها ويؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول وهو استغناؤه عن كل ماسواه ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول ان العبد يؤثر في أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التي خلقها المولى فيه فالمعتزلة وهم القدرية عصاة على المعتمد فقول الشارح وبهذا يبطل مذهب القدرية أي المعتزلة الأولى أن يأخذه من الاستغناء لا من

التي لاحصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ماجاء به ﷺ من عند الله ومن جملتها أتى به ماذكرناهنا وكذا غيرذلك مما لاينحصر كالبعث لعين هذا البدن لامثله وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل في الكتاب والسنة وتآليف علماء الشريعة (ص) ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام واستحالة الكذب عليهم والالم يكونوا رسلاأمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز واستحالة فعل المنهيات كلها لانهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذي اختارهم على جميع الخلق وأمنهم على سر وحيه (ش) لاشك ان اضافة الرسول الى الله تعالى تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه تعالى محيط بما لا نهاية له وان الجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالى فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة فيستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ماعلم الله تعالى منهم وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وأفعالهم فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب

مفارنة لدعوى النبوة أم لا (قوله التي لاحصر لها) أي التي لانقدر على حصرها وعدها وان كانت محصورة في الواقع ونفس الأمر (قوله والاقرار بذلك) أي برسالته أي الاقرار باللسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أي والاقرار باللسان أيضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبعث لعين هذا البدن لامثله) يعني ان الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم وهل الاعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف والصحيح الأول قال السعد الذي ندعيه أن معنى الاعادة أن يوجد الله ذلك الشيء الذي يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشيء كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك مبتدأ في زمان ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر اهـ فانظره مع قول المصنف لامثله اهـ يس وقرر شيخنا العدوي ماحاصله انه اذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزءا من الآكل فهل أجزاء المأكول تعود في الآكل أو في المأكول أو فيهما فعودها فيهما معا لايعقل وان أعيدت في أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الأجزاء وأجاب بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التي تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد في المأكول لافي الآكل وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامي من أجزاء المأكول والالزم أن المأكول لم يعد بعينه اهـ (قوله وفتنة القبر) هي عبارة عن سؤال الميت في القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل في نصف الميت الأعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهي حياة لاتنفي اطلاق اسم الميت على المسؤول لانها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر والترمذي خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة أو ثلاث جزم السيوطي في رسالته بأن المؤمن يسئل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال لم أقف على تعيين وقت السؤال في غير يوم الدفن (قوله وعذابه) أي بدليل قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو في جزء منه ويعذب والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط اعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه ادراكا فاسد لان الألم والاحساس انما يكون في الحي (قوله والصراط) هو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضي عبد الجبار المعتزلي وأتباعه (قوله والميزان) قال اللقاني لم أقف على ماهية جرم الميزان من أي الجواهر كما لم أقف على أنه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أي حوض النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعطاه في الآخرة قال القرطبي يكون وجوده في الأرض المبدلة ولم ينعقد الاجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لانه لم يثبت بالقرآن الا احتمالا وأما انا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخير الكثير (قوله والشفاعة) أي شفاعته صلى الله عليه وسلم في فصل القضاء وهي أعظم شفاعاته صلى الله عليه وسلم الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لايشاركه فيها غيره (قوله ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعني محمد رسول الله لأربعة أمور الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وذكر هنا أنه يؤخذ منها ثلاثة وجوب صدق

الرسل

والسلام اذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى بل ذاك مما يزيد فيها فقد اتضح لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام (ش) لا شك أن عجز الكلمة المشرفة انما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الالوهية وفي معناه اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام الا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وأن تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم اذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الأمراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة وفيها أيضا

الرسل والأمانة والتبليغ وأضدادها ثلاثة فالجملة عشرة وسيأتي في يقول و يؤخذ منه جواز الأعراض البشرية وهذا واحد وضده وهو استحالة الأوصاف الالهية واحد تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثنا عشر تضمها للخمسين المأخوذة من لا اله الا الله فالجملة اثنان وستون اهـ ملوى (قوله و يؤخذ منه) أي من قول محمد رسول الله وقوله صدق الرسل أي لأنه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله والرسول لا يكون الا صادقا و بقية الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم والحاصل أن اثبات الرسالة لهم واضافتهم الى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت أمانتهم وأمانتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه ومن جملة المحرم كتمانهم واذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة (قوله والا لم يكونوا الخ) أي والا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا أمناء وان شئت قلت والا يستحل الكذب عليهم لم يكونوا رسلا أمناء وذلك لأن الله عالم بكل شيء وقد صدقهم وهو لا يصدق الا من كان صادقا في دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لأن خبره على وفق علمه فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب في خبره تعالى وذلك باطل والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا لأن المولى صدقهم وهو لا يصدق الا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه والا لزم الكذب في خبره تعالى (قوله واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الأمانة والتبليغ معا لأن ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان أخص وعطفه على ما قبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ما قبله فيه والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ فعبر باللازم دون الملزوم لأنه أخص (قوله وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا أسقطه في الشرح (قوله فيلزم الخ) مفرع على محذوف أي وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله على سر وحيه) أي على وحيه السر أي الخفي والمراد بوحيه الأحكام التي جاءت بها الرسل فانها كانت خفية علينا ولم تظهر الا على يد الرسل (قوله وقد علمت الخ) الاولى أن يقول وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة وقد علمت الخ (قوله من الصدق والأمانة) الاولى الاقتصار على الصدق لأن المولى انما صدقهم في دعوى الرسالة فتصديق الله لهم انما يدل على حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم والجواب أن المراد أمانة مخصوصة وهي الأمانة في الخبر وحينئذ فهي راجعة للصدق لا لمطلق أمانة لأن دليلها شرعي (قوله وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الامانة والتبليغ (قوله التي لا تؤدي الخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم وما وقع لأيوب لم يكن جذاما (قوله اذ ذاك) أي جواز الأعراض البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية والجواب أنه أفرد اشارة الى أن الكلمتين امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أن احداهما لا تخرج عن الكفر بدون الاخرى بل لا بد منهما (قوله من الأمراض ونحوها) كأذية الخلق (قوله من طاعة الصبر) الاضافة للبيان (قوله الصبر) هو تحمل المشاق (قوله وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع في سهو نبينا فانه عرض بشري ترتب عليه التشريع (قوله وفيها) أي الأعراض البشرية كالامراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون فان قلت ما وجه كون الأعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل قلت ان الامراض تستلزم كونهم ليسوا بآلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله فقولهم نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الامراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بآلهة الذي هو لازم لقولهم نحن رسل الله فصح كلامه وحينئذ فقوله وأن تلك الخوارق قريب في المعنى مما قبله

رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الالهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بالوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما الى الأعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الى قوله ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل وعمل فأخلص وأخلص فدام على ذلك الى الممات ونجا من كل هول وتخلص وقوله فقد اتضح لك الى آخره كلام حق شاهده معه (ص) ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه جعلها الشرع ترجمة على مافي القلب من الاسلام ولم يقبل من

(قوله رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالأنبياء (قوله والخواص) عطف تفسير (قوله ولهذا) أي ولأجل كون الأعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدلال الخ (قوله في قولهم بألوهية عيسى) أي لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن احيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أي لأنه لو كان الها لكان لايأكل الطعام لكن التالي باطل فان قلت لأي شيء كان أكل الطعام ينافي الالوهية مع أنه يحصل به التقوى قلت لو كان الاله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل ولأن من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للالوهية ولذا قيل مالابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أي منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعي الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة (بقي شيء آخر) وهو أن اعتقاد الالوهية انما كان في عيسى فقط وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الالوهية فقول الشارح بألوهية عيسى وأمه لاوجه له قلت علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وان لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن ايلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالى «واذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله» فان هذا يقتضي أن أمه قد اعتقدوا الهيتها أيضا فتأمل (قوله كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة (قوله شاهده) أي دليله معه ودليله هو ماتقدم تقريره في المصنف (قوله ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذكرناه) أي من عقائد الايمان الواجبة في حق الله وفي حق رسله واعلم أن الايمان والاسلام قيل انهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشى المصنف وقيل وهو المعتمد انهما متغايران فالايمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ والاسلام هو الامتثال الظاهري لذلك فقول المصنف جعلها الشارع ترجمة على مافي القلب أي دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الايمان فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان ثم ان المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا على الايمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها لأجل اختصارها مع اشتمالها الخ أي ترجى أن الشارع جعلها دليلا على الايمان دون غيرهما مما يؤدي معناها لأجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد وانما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لو قطع بذلك لأن ماذكره لايتعين أن يكون الشارع أراده فقط لجواز ارادة غيره فقط أو ارادته مع غيره فلاحتمال ذلك أتى بلعل التي للترجي فهي بمنزلة أظن وكأنه قال وأظن أو الظاهر عندي أن الشارع انما جعلها دليلا على الايمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد ويحتمل أن لعل هنا للشك فهي بمنزلة الاحتمال وكأنه قال يحتمل أن الشارع جعلها دليلا على الايمان ولم يجعل غيرهما مما يؤدي معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها الخ ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به ﷺ من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولامحالة وانما أفرد الضمير في قوله ولعلها ومابعده مع أنه عائد على كلمتي الشهادة لتأويلهما بالكلمة فهو من تسمية الشيء باسم جزئه وانما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط احدى الكلمتين بالاخرى في الدلالة على الايمان وأنه لايحصل الا بمجموعهما ولا ينتفع في الايمان باحداهما دون الاخرى (قوله جعلها الشرع) أي صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع والا فالشرع هو الأحكام والأحكام لايتأتى منها جعل (قوله على مافي القلب من الاسلام) جعل الاسلام في القلب والحال أن الذي في القلب هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبي فيكون مرادفا للايمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالايمان تفنن (قوله ولم يقبل من

أحد الايمان الا بها (ش) لاشك أنه عليه الصلاة والسلام قدخص بجوامع الكلم فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائدمالاينحصر فاختارلأمته فى ترجمة الايمان وما يمرحون به فى الجنان حيث شاؤا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا فاتعبوا فيه من تعلم عقائد الايمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله فى حرز هذه الكلمة المنيع وتمكنوا من ذكر عقائد الايمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل فى الميزان ذى قدر لايحاط به عند المولى الكريم العميم الاحسان ثم كل عقيدة من عقائد الايمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر ابليس وأعوانه ويقذف فى القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام ويغسل منها أدرانه فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الحقيقة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد فى اللفظ وفى الحقيقة هو أذكار كثيرة

أحد الايمان) أى دعوى الايمان الا بها فاذا ادعى الانسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس الا اذا أتى بها بناء على أنها شرط لاجراء الأحكام الدنيوية ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله الا بها بناء على أن النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الايمان واعلم أن الاسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبى ظاهرا المقارن للامتثال الباطنى الذى هو الايمان أعنى اذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الاسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبى فى الظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يجحد شيئا مما علم مجىء النبى ﷺ به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك فى الباطن (قوله الا بها) يحتمل أن المراد لا بغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله فلا ينافى أنه لا يشترط فى الدخول فى الاسلام لفظ أشهد ولا النفى ولا الاثبات ولا الترتيب فاذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك فى الدخول فى الاسلام كما هو المعتمد عند المالكية ويحتمل أن المراد الا بالتلفظ بها على هذه الحالة من الاتيان بأشهد والاتيان بالنفى والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف فى الدخول بها فى الاسلام وأما فى حصول الثواب فلا نزاع فى أنه لا يشترط فيه ما ذكر لان مجرد الله واحد ذكر يثاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه أى أن النبى مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها ويصح جعلها داخلة على المقصور أى ان جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلم الجوامع أى التى قل لفظها وكثر معناها فقوله كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التى قصرت عليه أو قصر عليها (قوله فى ترجمة الايمان) أى فى الدلالة عليه (قوله وما يمرحون) عطف على الايمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أى اختار لأمته هذه الكلمة وهى لا اله الا الله محمد رسول الله فى الدلالة على الايمان وعلى ما يمرحون به فى الجنان وعطف ما يمرحون الخ على الايمان عطف مرادف (قوله علما وحسا) أى بالعلم والحس وأراد بالحس تقرير الأشياخ للتلامذة وأراد بالعلم ادراك العلماء بأذهانهم أى أن فوائدها التى يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة (قوله فاتعبوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خبر والرابط الاشارة (قوله جمع لهم ذلك) أى ما ذكر من العقائد التى تعبوا فى تعلمها (قوله فى حرز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من اضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ ما فيه (قوله المنيع) أى كثير المنع والحفظ لما فيه (قوله ذى قدر لا يحاط به) وصف ثالث لذكر وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الاحاطة به وان كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده أى سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها (قوله وأعوانه) أى أولاده من الشياطين وهو بالنصب على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية فى قوله وأدرانه ويحتمل أن الأصل وظهر أعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه ويحتمل أن أعوانه عطف على ظهر أى ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال ما النكتة فى كونه عبر فى جانب ابليس بالظهر دون أعوانه ثم انه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة اذلال ابليس وأعوانه فهو كناية ولا يقال ليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) أى معارف قوية (قوله يكشف عنه) أى عن القلب (قوله ظلمات الأوهام) أى الأوهام الشبيهة بالظلمات أو الاضافة بيانية والمراد بالأوهام آثار القوة الواهمة (قوله ويغسل منها) أى من ظلمات الأوهام أدرانه أى أوساخه أى ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الأوهام (قوله جامعا لسيوف العقائد) أى للعقائد الشبيهة بالسيوف (قوله فهو) أى ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكار كثيرة) أى لاشتمالها على العقائد الكثيرة

يقضي العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره الا في أزمنة متطاولة ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وانعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التي لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها الا بعد الموت في الآخرة وهو أن المكلف انما ينجو من الخلود في النار اذا اتصف في آخر حياته بعقائد الايمان التي تتعلق بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام والغالب عليه في ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الايمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى يذكر بها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت المضيق الهائل جميع عقائد الايمان بلسانه أو بقلبه واكتفى منه الشرع في هذا الوقت المضيق بمجرد ذكرها بجملة اذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا اله الا الله دخل الجنة فالاول فيمن يستطيع النطق والثاني فيمن لا يستطيعه والله تعالى أعلم وكذا له أن يكتفي أيضا في جواب الملكين الكريمين في القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الايمان لهما مفصلة وقد وردا نهما يجتزآن منه بذلك وكيف لا يجتزآن منه بهذا الجواب العظيم والجواب وقد ذكرهما المؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الايمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها وممن شكرها فاقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان

(قوله يقضي العارف) أي بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقتضيه غيره الا في أزمان المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الاذكار أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها وقوله يقضي أي يحصل وقوله بذكره متعلق بيقضي أي أن العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة ما لا يحصله غيره الا في أزمنة متطاولة (قوله لعظيم رحمة الله) أي لرحمة الله العظيمة (قوله عامة الناس) أي غالبهم وهو ما عدا الخواص (قوله وهو أن الخ) أي ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغي التنبه لها أن الشارع اكتفى بها في الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهي نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا في هذا الوقت المضيق ومفاد الشارح أنه لابد في حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول في الاسلام وليس كذلك لان الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط في دخوله في الاسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة (قوله اذا اتصف في آخر حياته بعقائد الايمان) أي بالتصديق بعقائد الايمان وملاحظتها (قوله الهائل) أي المخيف (قوله فعلمه الشرع) أي الشارع (قوله حتى يذكر بها) في نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليذكر وقوله بلسانه أي حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (قوله أدارها) أي كررها (قوله ولهذا) أي ولأجل الاكتفاء بها في هذا الوقت المضيق (قوله من كان آخر الخ) يعني أن الشخص اذا قال لا اله الا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره لها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد (قوله فالأول) أي فالحديث الاول محمول على من يستطيع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا والحديث الثاني محمول على من لا يستطيعه وقيل ان قوله من كان آخر كلامه الخ في حق الكافر بطريق الاصالة (قوله وكذا له أن يكتفي أيضا) أي وكذا للشخص أن يكتفي وقوله في جواب الملكين أي في جواب سؤالهما فاذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا اله الا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لانه جعل الاجمال مما يكتفى به وليس كذلك اذ غاية ما يقولان له في السؤال ما ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد اجمالا لا تفصيلا لانهما لا يقولان ما قدرته وما ارادته الخ (قوله والخوف) عطف لازم على ملزوم ألا ترى أن الانسان اذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف واذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لا هيبة والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس والهيبة حالة تحصل في القلب عند رؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (قوله وقد وردا نهما) أي الملكين (قوله وقد ذكرهما) أي الملكين (قوله وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهي الكثرة (قوله قدر نعمه) أي نعم الله (قوله بركتها) أي كلمة الشهادة (قوله بجاه) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أي بمرتبته عنده (قوله فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى أن الاكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب

وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة وان عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمنا هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز وقيل يصح الايمان بدونها مطلقا وان كان التارك لها اختيارا عاصيا كما في حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب ومنشأ هذه الاقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه والأول هو المختار وأما الفصل الثاني من الاربعة ففي بيان فضلها فاعلم أنه لو لم

يكن في بيان فضلها الا كونها علما على الايمان في الشرع تعصم الدماء والأموال الا بحقها وكون ايمان الكافر موقوفا على النطق بها لكان كافيا للعقلاء كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له رواه مالك في الموطأ زاد الترمذي في روايته له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وروى هو والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال أفضل الذكر لا اله الا الله وأفضل الدعاء الحمد لله وروى النسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب علمني ما أذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا إله إلا الله قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب كل عبادك يقولون هذا قال قل لا اله الا الله قال لا اله الا أنت انما أريد شيئا تخصني به فقال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة ولا اله الا الله في كفة لمالت بهن لا اله الا الله وقال ﷺ يؤتى برجل الى الميزان ويؤتى بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الأنملة فيها شهادة أن لا اله الا الله محمد رسول الله فتوضع في الكفة الأخرى

المولى عفا عنه وان شاء عاقبه (قوله وأما الكافر الخ) حاصل ما ذكره الشارح أن الاقوال فيه ثلاثة فقيل ان النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته وقيل انه شطر أي جزء من حقيقة الايمان فالايمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطا في صحته ولا جزءا من مفهومه بل هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وان كانت لا تجري عليه الاحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ارثه ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمنا) أي عند الله (قوله وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا) أي سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر من الايمان لأن من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة ايمانه عند الله التصديق القلبي (قوله هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب الأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال انه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفي منه بالتصديق القلبي اتفاقا (قوله علما) أي علامة (قوله كيف وقد ورد في فضلها) أي أستبعد وأتعجب من انكار فضلها والحال أنه قد ورد في فضلها الخ (قوله الحمد لله) انما كان هذا دعاء لأنه ثناء والمثني متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة (قوله وأدعوك به الخ) جعل لا إله إلا الله دعاء لأن فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان وهو دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد أفضل الذكر فقولنا أفضل الذكر لا إله إلا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون أفضل منه (قوله وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر والجملة حالية أي والحال أن المعمر لهن غيري وهو الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفا على اسم ان وغير للاستثناء على حذف مضاف أي غير ذكري وطاعتي (قوله برجل) أي معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل (قوله سجلا) أي كتابا (قوله مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال أي طويل جدا بمقدار المسافة التي يراها البصر (قوله ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا إله إلا الله) أي التي قالها بعد الاسلام

فترجح بخطاياه وذنوبه وروى الترمذى أن النبى ﷺ قال التسبيح نصف الايمان والحمد لله تملأ الميزان ولا إله الا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص اليه وقال ﷺ ما قال أحد لا إله الا الله مخلصا من قلبه الا فتحت له أبواب السماء حتى يفضى الى العرش ما اجتنبت الكبائر وقال لأبى طالب يا عم قل لا إله الا الله كلمة أحاج لك بها عند الله وقال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم أتانى آت من ربى فأخبرنى أنه من مات يشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له دخل الجنة فقال له أبو ذر وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلا إله الا الله خلصه الله من النار وقال ﷺ أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة من قال لا إله الا الله خالصا مخلصا من قلبه وقال ﷺ من مات وهو يعلم أن لا إله الا الله دخل الجنة وعن عتبان بن مالك رضى الله عنه قال غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لن يوافى عبد يوم القيامة يقول لا إله الا الله يبتغى بها وجه الله الا حرمه الله على النار وعنه ﷺ أنه قال مفتاح الجنة لا إله الا الله وروى أنس أن لا إله الا الله ثمن الجنة وعنه ﷺ من لقن عند الموت لا إله الا الله دخل الجنة وعنه ﷺ لقنوا موتاكم لا إله الا الله

الاسلام كذا فى يس وقال شيخنا الملوى انظر هل هى شاملة لما يدخل بها الكافر فى الاسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن ونقل عن بعضهم أنها لا توزن لأنه لا مقابل لها الا الكفر (قوله فترجح بخطاياه) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الايمان) أى لأن الايمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لأحدهما (قوله حتى تخلص اليه) أى ترتفع اليه ان قلت ان لا إله الا الله عرض فكيف ترتفع قلت لا مانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع الى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لأنه تعالى ليس فى محل (قوله الا فتحت له) أى لقوله ذلك (قوله حتى يفضى) بالفاء أى يصل ذلك القول (قوله ما اجتنبت الكبائر) أى يحصل ذلك مدة اجتناب ذلك القائل الكبائر ومفاده أن لا إله الا الله انما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتى للمصنف التصريح بأن لا إله الا الله تكفر الكبائر وحينئذ فيقال ان كان هذا الذى ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادا على ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر هذا وانظر ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا يكفرها الا التوبة أو عفو الله الا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لا أنه متفق عليه تأمل (قوله أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم أى أشهد لك بها كما هو فى بعض الروايات (قوله عصموا) أى حفظوا (قوله الا بحقها) أى الا اذا فعلوا ما يستحق الأموال كاتلاف مقوم أو مثلى أو ما يستحق الدماء كالقتل والقطع لكافئ عمدا فلا تكون أموالهم معصومة فى الأول بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه أو مثله ولا تكون دماؤهم معصومة فى الثانى بل يقتص من الجانى (قوله أتانى آت) أى ملك وانظر هل هو جبريل أو غيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) أى أن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين (قوله قال وان زنى وان سرق) أى فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم انه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة اما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلا إله الا الله) أى من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا إله الا الله خلصه الله من النار والظاهر أنه لا يعذب أصلا وقيل المراد من مات مصرا عليها وان لم تكن آخر قوله وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل فى قبره (قوله أسعد الناس) أى أولى الناس بشفاعتى (قوله وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق (قوله غدا على رسول الله ﷺ) أى مر على بالغداة (قوله فقال لن يوافى) بالبناء للفاعل أى لن يجىء عبد يوم القيامة متلبسا بقوله لا إله الا الله فالتاء فى قوله بقول للملابسة (قوله الا حرمه الله على النار) هذا ظاهر فى أن لا إله الا الله تكفر الكبائر ولا مانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه (قوله من لقن عند الموت لا إله الا الله) أى فنطق بها ففى العبارة حذف ولا بد منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لا على مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث وحاصله أنه اذا حضرت الوفاة انسانا فلقنه شخص لا إله الا الله فنطق بها ذلك المحتضر فانه يدخل الجنة وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو فى النزع لا إله الا الله ولا يقول له قل لا إله الا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت اذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لقنوا موتاكم) أى مرضاكم الآيلين

وفي كتاب عبد الغفور عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك وفيه عن أبي ذر قال قلت يارسول الله أوصني فقال أوصيك بتقوى الله فاذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها قلت يارسول الله أمن الحسنات لا اله الا الله قال هي من أفضل الحسنات وفيه عن كعب أوحى الله الى موسى في التوراة لولا من يقول لا اله الا الله لسلطت جهنم على أهل الدنيا وفيه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله ثلاث مرات في يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في ذلك اليوم وفيه وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري قال اذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع ما فيها يقولون لا اله الا الله فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها في الدنيا وفيه وحدث أيضا قال يهتز العرش لثلاث لقول المؤمن لا اله الا الله ولكلمة الكافر اذا قالها وللغريب اذا مات في أرض غربة وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قيل فان لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه وذكر عياض في المدارك عن يونس ابن عبد الأعلى أنه أصابه شيء فرأى في منامه قائلا يقول له اسم الله الأكبر لا اله الا الله فقالها ومسح على ما وجده من الأذى فأصبح معافى وذكر ابن الفاكهاني أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفي الفقر وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر في كل حال حتى ان منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهارا ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثني عشر ألف مرة وروي أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي في كتابه الارشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال سمعت في بعض الآثار أن من قال لا اله الا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسي وعملت منها لأهلي وكان ذلك يبيت معنا شاب كان يقال انه يكاشف في بعض الأوقات الجنة والنار

(قوله وفي كتاب عبد الغفور) اما مستأنف أو عطف على قوله وفي الاحياء وليس معطوفا على المنقول عن الاحياء لان عبد الغفور متأخر عن صاحب الاحياء قاله يس (قوله اهتز ذلك العمود) أي فرحا وطربا (قوله لسلطت جهنم) أي فلا اله الا الله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم (قوله أصابه في ذلك اليوم) أي ومثل اليوم الليلة فاذا قال لا اله الا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في تلك الليلة (قوله نغفل) بضم الفاء (قوله وحدث أيضا) يعني ابن أبي الفضل الجوهري (قوله يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا اله الا الله فلفرحه وسروره بذلك وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه وأما اهتزازه لكلمة الكافر اذا قالها فلفرحه وسروره لان المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة وأضيفت للكافر لانه يدخل بها الاسلام كذا قيل وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أي الكلمة المكفرة له كقوله العزير ابن الله أو المسيح اله أو ابن الله أو محمد ليس برسول وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب (قوله ومدها بالتعظيم) أي ومدها مدا ملتبسا بقصد تعظيم المولى والمراد أنه أتى بالمد في مواضع المد بأن مد الألف من لا ومد الله (قوله أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قدس ما اجتنبت الكبائر وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتى تفضي الى العرش وما هنا ليس فيه تعرض للفتح المذكور اهـ ملوي (قوله اسم الله الأكبر) أي الاعظم من غيره من الأسماء لانه دال على اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان (قوله ولهذا) أي ولاجل هذه الاحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها للفقر (قوله ملازمة هذا الذكر) أي لا اله الا الله (قوله وأهل التسبب) أي المشتغلون بالتجارة (قوله والمشتغلون بالخدمة) أي كالعملة وقوله والصنائع أي كالخياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثني عشر أي يذكرونه اثني عشر والجملة خبر (قوله كانت له فداء من النار) أي وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فينبغي للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه فقوله وروي أن من قالها أي لنفسه أو لغيره (قوله عن الشيخ أبي زيد القرطبي) أي المالكي (قوله أنه قال) أي القرطبي فالواقعة الآتية للقرطبي لا للسنوسي كما قد يتوهم (قوله وعملت منها) أي من ذكرها لأهلي أي أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا (قوله يكاشف) بالبناء للمفعول أي يزال له الحجاب ويطلعه الله على الأمور المغيبة كالعرش واللوح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعني الله على ما في الجنة فأعرف ما فيها قصرا قصرا وأطلعني الله على ما في النار فأعرف ما فيها

وكان فى نفسي منه شيء فاتفق أن استدعانا بعض الاخوان الى منزله فبينا نحن نتناول الطعام والشاب معنا اذصاح صيحة منكرة واجتمع فى نفسه وهو يقول ياعم هذه أمى فى النار وهو يصيح بصياح عظيم لايشك من سمعه أنه عن أمر فلما رأيت مابه قلت فى نفسي اليوم أجرب صدقه فألهمنى الله تعالى السبعين ألفا ولم يطلع على ذلك أحدا الا الله تعالى فقلت فى نفسي الاثر حق والذين رووه لنا صادقون اللهم ان السبعين ألفا فداءهذه المرأة أم هذا الشاب من النار فما استتممت الخاطر فى نفسي الا أن قال ياعم ماهي أخرجت الحمد لله فحصلت لى فائدتان ايمانى بصدق الاثر وسلامتى من الشاب وعلمى بصدقه انتهى والى التحريض على الكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولى فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها ولما كان تحقيق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أولا ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت فى أصل العقيدة ذكرها بقولى مستحضرا لمعناها بعد أن شرحت لك معناها فى أصل العقيدة شرحا لم أرمن سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم اليه المولى الكريم جل جلاله فاسرح يامن من الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة ان شاء الله تعالى فى رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقر بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع أفضاله عليك بما يتحسر عليه فى الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت نسأله سبحانه أن يجعلنا واياك فى الدنيا والآخرة من خيار أهل لا اله الا الله محمد رسول الله ﷺ (الفصل الثالث من الفصول الأربعة فى بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الاكمل) علم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الأكمل الذى ترد به على القلب المواهب الالهية

حانوتا حانوتا أى دكانا (قوله وكان فى نفسي الخ) أى كنت لا أصدقه فى دعواه المكاشفة وهذا من كلام القرطبي (قوله منكرة) أى مزعجة (قوله واجتمع فى نفسه) أى انضم فى نفسه وانكمش (قوله هذه أمى فى النار) أى هذه روح أمى فى النار لان الجسم لايدخل النار الا يوم القيامة فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم فى القبر وهى تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك (قوله السبعين ألفا) أى التى ادخرها لنفسه لانه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره (قوله ايمانى بصدق الاثر) هذا يقتضى أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل فينافى قوله سابقا الاثر حق والذين رووه لنا صادقون فان هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل والجواب أن المراد بالايمان الاطمئنان فكأنه قال فحصلت لى فائدتان الاطمئنان بصدق الاثر فهو كان مصدقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حد ولكن ليطمئن قلبي (قوله وسلامتى من الشاب) أى من الاعتراض عليه (قوله وعلمى بصدقه) هو مع ماقبله فائدة ثانية والفائدة الاولى الايمان بصدق الحديث واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة على ذكره (قوله على فهم معناها أولا) أى قبل الذكر فاذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم مايدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) أى معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لأن الاثابة متوقفة عليه كالذى قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الذكر لامعبود بحق الا الله أولا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله الذى هو المعنى الالتزامى ولم يلاحظ اندراج العقائد فى ذلك (قوله من سمح) بفتح الميم أى من جادبه وأشار به الى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجادبه على خلق الله (قوله بحفظ هذه العقيدة) يعنى المتن (قوله فى رياض الجنة) أى فى بساتين الجنة فى أى مكان شئت وعلى أى حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض أو أن فيه حذفا أى سبب رياض وهو العقائد وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح فى العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها وحينئذ فالمعنى اذكر لا اله الا الله التى هى سبب لبساتين الجنة أو شبيهة بها فى أى وقت وفى أى مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أى سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحترز بقوله بقصد القربة عما اذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فانه لاثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا اما أن يذكر على الوجه الأكمل أو على الوجه الذى ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لكن الاكمل الخ) لكن حرف استدراك والاكمل مبتدأ وقوله أن يعظم الذاكر خبره

(قوله

والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التي يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ماعظم الله تعالى وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا جل وعز وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الاذكار وأشرفها عند الله تعالى فينبغي للمؤمن أن يعتني بشأنها فيه فيتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحر الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع ويقصد الازمنة المشرفة كما بعد الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى غروبها أو ما يتمكن منه من بعض ذلك وبين العشاءين والسحر ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أولا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصي ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع اثر ذلك صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه ويتهيأ لحل ما يرد عليه بعد ذلك من سر التهليل وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه والذي يعينه على احضار قلبه وقصد القربة في هذه الاذكار أن يذكر على قلبه أمر مولانا جل وعز بكل واحد منها ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه وكيفية ذكر ذلك على القلب أن يتعوذ أولا بالله عز وجل من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ثم ليتل اثر التعوذ قوله تعالى وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جل جلاله وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير والحقير الاستغفار والالتجأ الى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم واحتقر نفسه اذلم يرها أهلا للخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها اليه وهو الغني بالاطلاق ذو الفضل العظيم فعند ذلك يبادر بلسانه وهو

(قوله المواهب الالهية) فاعل ترد أي لكن الاكمل الذي ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه (قوله والفتوحات الربانية) أي وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لما قبله (قوله وأمطار الرحمة الغيبية) أي وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والامطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الأنوار والمعارف التي تحصل في قلب الذاكر (قوله أن يعظم الذاكر ماعظم الله) أي وهو لا اله الا الله وتعظيمها احسان الادب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس في مكان طاهر كما بينه الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع ماشرف مولانا) مرادف لما قبله لان المراد بماشرفه الله هو لا اله الا الله (قوله فيتوضأ لها) أي لاجل الذكر بها (قوله من بعض ذلك) أي من بعض ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وبعض ما بعد العصر للغروب (قوله والسحر) أي آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) أي لان استقبالها سبب لتيسير العبادة (قوله ولو مائة مرة) أي فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب وهذا مع اتساع الوقت فان كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات (قوله من أدران المعاصي) أي من المعاصي الشبيهة بالادران أي الاوساخ أو أن اضافة أدران للمعاصي من الاضافة البيانية (قوله من أنوار بقية أوراده) أي من الانوار الحاصلة من بقية أوراده أي عقب ذلك وهي الصلاة على النبي ﷺ ولا اله الا الله كما يأتي له (قوله اثر ذلك) أي عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمسمائة مرة) أي فأقل الورد من الصلاة على النبي ﷺ خمسمائة مرة وقيل أقله ثلثمائة مرة (قوله وليقصد بذلك) أي الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبي ﷺ والتهليل (قوله امتثال أمر الله) أي ولا يقصد أنه يكون وليا لانه لا ينبغي ذلك بل قال بعضهم من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيثية لأن عبدة الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرب الى الله وطلب رضاه وهذا الشخص انما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) أي أن يجري على قلبه (قوله بكل واحد منها) أي من الاذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبي والتهليل (قوله هيبة الامر) أي الهيبة المقارنة للأمر فالأمر بسكون الميم مصدر ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أي هيبة الآمر وهو المولى جل وعز (قوله بمعرفة الخ) أي بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالاذكار المتقدمة (قوله وكيفية ذكر ذلك الخ) أي وكيفية تذكره في قلبه أمر مولانا بهذه الاذكار (قوله فاذا قرأت القرآن) أي كلا أو بعضا وهو هنا يتلو وما تقدموا لأنفسكم من خير الى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك) أي من ذلك أو عند ذلك (قوله وطلبه بفضله) أي واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لأن ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لاجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لا أنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحتقر) عطف على ذاب (قوله وافتقار جميعها) مفعول معه أي مع افتقار جميعها اليه (قوله فعند ذلك)

يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله فى طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك اللهم انى أستغفرك يامولاى وأتوب اليك من جميع الصغائر والكبائر وهواتف الخواطر أونحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها مايراه قوى التأثير فى باطنه ثم يتمادى حتى يتم ورده من الاستغفار فاذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أوسبعا أونحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التى وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول فى هيئة ذلك الحمد لله الذى أنعم علينا بنعمة الايمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام (٢٣٢) الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم ليشرع أثر ذلك فى التعوذ على ماسبق وليتل اثره على قلبه قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى وأنه حاز عنده منزلة لايمكن أن تلحق اذ مولانا جل وعز على ماهو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلى بنفسه على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ماهم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون الى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد ﷺ فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير اذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم وما احتوى عليه من الأمر العظيم فى روضة التقرب الى حبيبه وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جل وعلا عليه اذ فتح له الباب الى التوصل منه الى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد ﷺ فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهاهو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك متوسل اليك بأفضل أحبابك ﷺ يقول بتوفيقك ممتثلا لأمرك ومستعينا بك فى جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ووليك صلاة أرقى بها مراقى الاخلاص وأنال بها غاية الاختصاص وسلم تسليما

المولى

أى فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه (قوله يرعد) بفتح العين (قوله من شدة الهيبة والخجل) أى من شدة هيبته من الله وخجله أى حيائه منه (قوله قائلا) أى بعد قراءته الآية المتقدمة التى استشعر منها خطاب المولى (قوله وهواتف الخواطر) الاضافة بيانية أى ومن الهواتف التى تهتف فى النفس وتخطر فيها (قوله وليختر منها) أى من عبارات الاستغفار (قوله ثم يتمادى) أى على الاستغفار (قوله حتى يتم ورده من الاستغفار) أى سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر (قوله أدرانه) أى أوساخه الحاصلة من تعاطى المحرمات والشبهات المانعة من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الاوساخ (قوله دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف والمراد بهما الأدران أى الأوساخ التى تحدث من ارتكاب المعاصى (قوله يقول فى هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا أو سبعة أى يقول فى كيفية ذلك الحمد الحمد لله الخ (قوله ثم ليشرع اثر ذلك) أى اثر الحمد وقوله فى التعوذ أى بأن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وليتل اثره على قلبه) أى ويجرى على قلبه ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية بعد أن يتعوذ بلسانه (قوله فعند ذلك) أى فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبى ﷺ عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون عليه (قوله لايمكن أن تلحق) بالبناء للمفعول أى لايمكن أن تدرك لأحد (قوله يصلى بنفسه على سيدنا محمد) أى وصلاة الله تشريفه وتكريمه وأما صلاة الانس والجن والملائكة فدعاؤهم أى طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه (قوله على ماهم عليه من الكثرة والشرف) انما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم اذا كانوا كثيرين لايحتاجون للنبى ﷺ لان شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء (قوله فيفرح عند ذلك) أى فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد ﷺ يفرح ذلك الشخص اذ تفضل الخ (قوله بهذا الخطاب) وهو قوله يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (قوله فحينئذ) أى فحين اذ حصل له الفرح بادخاله المولى بهذا الخطاب فى روضات التقرب الى حبيبه (قوله وهو يبتهج) أى ينسر فرحا (قوله فقال) أى فيقول فهو عطف على يبادر أى أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجرى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على قلبه ويستحضر منها عظيم مرتبة النبى عند الله (قوله لبيك) أى أجبتك اجابة بعد اجابة (قوله وسعديك) أى أسعدتنا اسعادا بعد اسعاد أى ان اسعادك يا الله لنا ليس واحدا بل هو متعدد (قوله فى يديك) أى بقدرتك (قوله لمنيع جنابك) أى لجنابك المنيع والجناب فى الاصل فناء الدار أى ساحتها ويطلق أيضا على الجانب فشبه

عدد ما أحاط به علمك وأحصاه كتابك أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله ثم يتمادى على ذلك مستحضرا لصورته ﷺ
التي ليس ثم في المخلوقات مثلها في الجمال مستشعرا عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال ذاكرا عظيم شفقته ورأفته بالمؤمنين وشدة
اهتباله بهم في حياته وبعد مماته والسعي في مراشدهم وانقاذهم من كل هول دنيا وأخرى ﷺ وعلى سائر أنبيائه ورسله
أجمعين ليترقى بذلك عظيم محبته في قلبه ويتشعشع أنوار حسن الاتباع في ظاهره ولبه فاذا فرغ من ورده بالصلاة عليه ﷺ
حمد الله تعالى أيضا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمى خشية

السلب عليها وأقل ذلك ثلاث أو سبع ثم ليشرع أثر ذلك في التعوذ قاصدا التلاوة ثم ليتل أثره قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير الحقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل بقوله مخلصا من قلبه ذاكرا ربه لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر دوره ويجعله من التهليل وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها وان اجتزأ بالمرة الأولى فلا بأس وليحافظ الذاكر على احضار قلبه لمعنى التهليل ليفوز بثمراته ويستضيء قلبه بعظيم أنواره وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات ويتحلى بالرتبة
العليا والشرف الأبهى باستناده علما وحالا ظاهرا وباطنا الى مولاه المنفرد بالملك والتدبير الذي لا نافع ولا ضار سواه على العموم
تبارك وتعالى نعم المولى ونعم النصير ولهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولا من قلبه
ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التي استعبدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله
لا إله إلا الله أي ليس ثم سوى مولانا جل وعز من جميع الكائنات على العموم من هو غني في نفسه أو يفتقر اليه في أثر ما حتى يستحق ان
يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه في أثر ما بل جميعه عاجز أتم العجز عن ايصال أمر ما الى نفسه أو الى غيره فوجب طرد جميعها من القلب

المولى بملك عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا في النفس واثبات الجناب تخييل والمنيع مبالغة في المنع أي انه شديد المنع من كل سوء ويحتمل أن يراد بالجناب المقام والشأن أي شأنك منيع أي شديد المنع وشديد دفع ضر من انتمى اليك (قوله عدد ما أحاط به علمك الخ) اعلم ان المصلي اذا قال اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل ثم ان التحقيق أن النبي ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك وانما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه وكذلك الشيخ اذا علم انسانا حكما فصار يعمل به ويعلمه للناس فانه يزداد نفعه بتكرر العمل به (قوله ثم يتمادى على ذلك) أي على ما ذكر من الصلاة (قوله اهتباله) بتقديم الهاء من الاهتبال بالشيء وهو الاعتناء به وفي بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذي هو التضرع (قوله ليترقى) أي ليتزايد وهو علة لقوله مستحضرا لصورته (قوله ولبه) بضم اللام وتشديد الباء أي قلبه (قوله فاذا فرغ من ورده بالصلاة) أي المصور بالصلاة (قوله لبدء ذلك) أي الورد (قوله هذه النعمة العظمى) أي وهو استعمال ذلك الورد والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغي له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال (قوله فاعلم أنه لا إله إلا الله) هذا مقول القول (قوله سبحته) بضم السين وفتحها (قوله ويستضيء الخ) بيان لثمراته (قوله (١) ولولوج) أي دخول (قوله وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات) يعني أن الشخص اذا التفت الى عبد من العبيد صار رقا لذلك العبد الملتفت اليه فاذا استحضر في قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الغني عن كل ما سواه وان كل ما سواه مفتقر اليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالى فلا يصير رقا لأحد من المخلوقات (قوله باستناده الى مولاه علما وحالا) أي بسبب استناده الى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر (قوله ظاهرا وباطنا) أي في الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش فقوله ظاهرا تفسير لقوله حالا وقوله باطنا تفسير لقوله علما فكأنه قال بسبب استناده لمولاه في الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفي الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل (قوله نعم المولى) أي هو فالمخصوص بالمدح محذوف (قوله ولهذا) أي ولأجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا باستناده الى الله ويتخلص من الرق لشيء من الكائنات أي لكون الذاكر ينبغي له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية (قوله ويطرد الخ) أي بأن يطرد الخ فهو تفسير لما قبله (قوله استعبدته) أي صيرته عبدا (قوله بقوله لا إله إلا الله) متعلق بيتخلي وفي نسخة بقوله لا إله بدون الا الله

(١) قوله ولولوج هذه الكلمة ليست في النسخ التي بأيدينا اهـ مصححه

اذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال والنيران والسلاح والاسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح واللذات ومن المفاسد والآلام فليس منها أصلا ولا يعول عليها فى شيء من ذلك ولا غيره فالالتفات الى شيء منها عمى وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفه قوى وخصلة ذميمة وقذر شديد النتن تجب المبالغة فى غسله من البال ليتهيأ القلب المتحلى بالنور الزكى اللامع من معرفة العلى ذى الجلال فلما اغسل الذاكر قلبه بذلك النفى القوى العام وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعا وختم بالسلام حاله حينئذ بزينة الدخول فى حضرة الملك العلام فقال قول المضطر الأواه اليائس يأسا قطعيا دائما من كل ماسوى مولاه اثر نفى لا اله الا الله ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاء بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون الا بالادمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها باثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله فى منيع حرز الشريعة فلهذا يقول الذاكر اثر لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا ينبغى فى كل ذكر من أذكار الله تعالى ان لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اما بأن يصلى عليه اثره أو يقر برسالته مع الصلاة عليه ﷺ أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله او اذ هو ﷺ باب الله الأعظم الذى لا ينال كل خير دنيا وأخرى الا بالتعلق به فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته ﷺ لم ينل مقصده وكان مرميا به فى سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد ﷺ هو دليل الخلق الى الله تعالى فكيف يصل الى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس هو من أهله مقالة قريبة من الكفر أو هى الكفر بعينه ان الاكثار من ذكر النبى ﷺ حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال اذا أفردت التهليل عن اثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع فى تأثير معنى التوحيد واحتج لضلاله

وهى المناسبة لأن المعنى المتقدم انما أخذ من النفى (قوله والنيران) أى الدنيوية فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار (قوله من المصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور وقوله المصالح واللذات راجع للطعام وما بعده الى النيران وقوله والمفاسد الخ راجع للنيران وما بعدها (قوله واللذات) هى أخص من المصالح كما أن الآلام أخص من المفاسد (قوله تجب المبالغة فى غسله من البال) أى من القلب (قوله ليتهيأ القلب المتحلى) هو بالحاء المهملة وفى نسخة بالجيم أى المظهور (قوله بذلك النفى القوى العام) أى وهو لا اله (قوله وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم) وهذا كناية عن اعراضه عن كل شيء حتى عن جسده وروحه الاعراض التام وصار المنظور له هو الله فالمراد بالكونين جسده وروحه وقيل ان المراد بهما الدنيا والآخرة والأول أحسن ويدل له قول بعض الأولياء ما فى الجبة الا الله حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت الا لله فقط (قوله حلاه) أى حلى ذلك الذاكر مولاه (قوله بزينة الدخول) الاضافة بيانية (قوله العلام) أى كثير العلم أى الكثير متعلقات علمه والا فعلمه واحد (قوله الأواه) أى كثير التأوه أى التوجع من خوفه من مولاه (قوله اثر نفى لا اله) معمول لقوله فقال وقوله الا الله مقول القول (قوله بنور الحقيقة) هى الالتفات لما فى نفس الأمر وقطع النظر عن كل شيء حتى عن جسمه وروحه أى ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور (قوله برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة والاضافة بيانية أى وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هى الشريعة لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة أو انه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الرسوم تخييل (قوله وذلك) أى القيام برسوم الشريعة (قوله أن يشفعها) أى يصيرها شفعا أى زوجا (قوله نور توحيده) من اضافة المشبه به للمشبه (قوله فى منيع حرز الشريعة) أى الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع والاضافة بيانية أى منيع حرز هو الشريعة (قوله فلهذا) أى فلأجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد باثبات الرسالة لسيدنا محمد (قوله محمد رسول الله) مقول القول (قوله بأن يصلى عليه اثره) أى اثر الذكر بأن يقول لا اله الا الله اللهم صل على سيدنا محمد (قوله أو يقر برسالته) أى بأن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله اذ هو باب الله الأعظم) فيه اشارة الى أن لله أبوابا كالأنبياء والأولياء والنبى ﷺ أعظم الأبواب (قوله وكان مرميا) أى مطروحا (قوله فى سجن القطيعة) أى فى القطيعة الشبيهة بالسجن أو اضافة سجن للقطيعة بيانية (قوله أو هى الكفر بعينه) أو للشك

وتسويل شيطانه بأن قال للتهليل معنى ولاثبات الرسالة معنى واذا اختلفت المعانى على الباطن ضعف التأثير وبعدت الثمرة قال وانما يحتاج الى وصل الذكرين عند الدخول فى الاسلام قال بعض الأئمة الراسخين رضى الله تعالى عنهم وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التى لاموردلها غير النار ولاعقبى لهاسوى دار البوار وماذاك الامكر واستدراج الى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها ولو علم هذا الضال ماتحت قوله محمد رسول الله ﷺ من الأسرار التوحيدية والحكم التهليلية لانقشع عنه ذلك العمى فأصاب المرمى اهـ اللهم أعذنا من الفتن ماظهر منها ومابطن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم صلاة وسلاما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى الى الفردوس الأعلى والتمتع هناك فى جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن

﴿ الفصل الرابع من الفصول الأربعة فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل مع المواظبة ﴾

اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذى ذكرناه أو لا يحصل فوائد كثيرة * منها مايرجع الى محاسن الأخلاق الدينية ومنها مايرجع الى الكرامات التى هى خوارق العادات أما الأول * فمنها اتصافه بالزهد ونعنى به خلو الباطن من الميل الى فان وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمتاع حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أوغيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله * ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب ولايقدح فى توكله تلبس ظاهره بالأسباب اذا كان قلبه فارغا منها بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها * ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره والتزام نهيه وأمره والامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره * ومنها الغنى وهو غنى

أو للاضراب وعليه فقوله من طبع الله على قلبه أى جعل على قلبه اسودادا (قوله وتسويل) أى وسوسة شيطانية (قوله قال بعض الائمة) أى فى الرد عليه وكلام هذا البعض يدل على أن هذه الكلمة مكفرة (قوله وقد سلك بعض الضالين) قال المقرى ان نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهى أصوب اهـ ملوى (قوله لاموردلها) أى لصاحبها (قوله من ربقتها) الربقة فى الأصل العروة التى يستوثق بها صغار الضأن واضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان والمراد بالانحلال الخلوص وكأنه قال والخلوص من ربقة هى الشريعة أو من اضافة المشبه به للمشبه أى والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة (قوله لانقشع) أى لزال (قوله المرمى) أى محل الرمى والشخص اذا أصاب محل الرمى فقد فاز بمقصوده فكذلك هذا الضال لو علم ماتحت قولنا محمد رسول الله من الأسرار والحكم لنطق بالصواب (قوله الاعلى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان (قوله على الوجه الأكمل) أى من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر (قوله الى محاسن الأخلاق) أى الأخلاق الدينية الحسان (قوله أما الأول) أى وهو مايرجع للأخلاق الدينية أى التى لها تعلق بالدين (قوله من الميل الى فان) أراد به الأمور التى يفتخر بها فى الدنيا من مآكل ومشارب وملابس فاذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولايحرص على بقائه بل ينفقه واذا ضاع فلا يسخط عليه (قوله وفراغ القلب من الثقة) أى من التوثق بزائل وهذا تفسير لماقبله (قوله وان كانت اليد الخ) فيه اشارة الى أن الزهد لاينافى كثرة المال لأن المدار على خلوص الباطن من الميل اليه سواء كان موجودا عنده أم لا (قوله فعلى سبيل الخ) أى فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية (قوله المحضة) أى الخالصة عن شائبة الملك (قوله تصرف الوكالة الخاصة) أى ليست على الدوام بل فى زمان معين فقوله ينتظر الخ تفسير لماقبله ويحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ماأمر الشرع ولا ينفق منه فى كل مابدا له (قوله مع كل نفس) بفتح الفاء متعلق بينتظر أى ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت (قوله وذلك) أى انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله أى كالأموال والمآكل والملابس (قوله ومنها التوكل) أى اتصافه به (قوله وهو ثقة القلب) أى توثق القلب واعتماده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب فاذا تعذرت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكنا ولايحصل له قلق ولا اضطراب ولاسخط لاعتماده على المولى النافع الضار (قوله تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أو نجارا أو حدادا وقوله ولايقدح الخ أى لأن المدار على الالتفات الى الله وقطع النظر عن غيره بالمرة (قوله اذا كان قلبه فارغا منها) أى خاليا عن الالتفات اليها (قوله الحياء) هو بالمد وقوله بتعظيم الله أى المصور بتعظيم الله وقوله بدوام ذكره الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم (قوله عن الشكوى به) أى عن الشكوى منه تعالى (قوله الى العجزة)

القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المتفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب * ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا واكثار القطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما * ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع * ومنها الفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بأن احسانه اليهم واساءتهم اليه كل ذلك مخلوق له تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة حتى يذمهم عليها اللهم الا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط وهذه الفتوة هي فوق المسالة

* ومنها الشكر وهو افراد القلب بالثناء على الله تعالى ورؤية النعم منه في طي النقم والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق * وأما النوع الثاني من الفوائد وهو ما يرجع الى الكرامات * فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرا * ومنها تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا فكان اذا قضى وظيفة ذكره برفع رأسه فيجد في حجره درهما يشتري به قوت ذلك اليوم ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي انه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترى شقة وذهب بها الى الخياط وأعطاه طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الخياط يجذبها و يفصل منها شيئا بعد شيء حتى صنع أثوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة فطال ذلك على الخياط فقال له يا سيدي هذه الشقة ما تتم أبدا فقال له الشيخ خوف الفتنة قد تمت و رمى له بباقيها من تحته وكان بعض المشايخ لا ينتصب للذكر ولا للصلاة على سجادته في خلوته الا ويخلق الله له على سجادته وتحتها دراهم جددا وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده اذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله فاذا انفصل التقطوا تلك الدراهم فمنهم المقل ومنهم المكثر وداوموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك * ومنها أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حلاله من حرامه ومن متشابهه بامارات يجدها

بفتحات جمع عاجز أي الى المخلوقات وقوله والفقراء عطفه على ماقبله عطف تفسير وقوله غيره أي المغايرين لذلك الشاكى (قوله بسلامته) أي المصور بسلامته (قوله من فتن الأسباب) أي من الاسباب المفتنة أو ان الاضافة بيانية (قوله فلا يعترض) أي من سلم قلبه من فتن الاسباب (قوله على الاحكام) أي على أحكام الله (قوله بلو) أي بالنسبة للماضي وقوله ولا بلعل أي بالنسبة للمستقبل أي بأن يقول لو فعلت كذا لحصل لي كذا و يقول لعلي أذهب للسلطان فيعطيني شيئا (قوله بمن صدرت منه) أي بمن صدرت الاحكام منه (قوله نفض يد القلب من الدنيا) أي ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه الحرص على تحصيلها والاكثار منها ولا يخفى ما في قوله نفض يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل (قوله عند شيء منها) أي وانما هي عند المولى (قوله وسكوت اللسان) عطف على قوله نفض يد القلب (قوله بما لا يذمه الشرع) احترازا عما اذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك فان هذا مذموم شرعا (قوله الفتوة) بضم الفاء والتاء (قوله التجافي) أي التباعد (قوله ولو أحسن) أي ولو كان أحسن اليهم أي أنه لو فرض أنه كان أحسن اليهم ثم صار فقيرا فلا يطلب الاحسان منهم (قوله هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم) كما لو ارتكبوا موجب حد أو تعزير (قوله فوق المسالة) أي فوق المرتبة المسماة بالمسالة وتسمى أيضا بالتفويض وهو استسلام الامور كلها لله وتفويضها اليه وانما كانت الفتوة فوق هذه المرتبة لان هذه المرتبة تجامع بقايا النفس فلم عاقامت عليه بخلاف الفتوة فان النفس انمحقت معها ففي الفتوة لا يلاحظ أن له احسانا على غيره ولا للخلق أذية عليه لانمحاق نفسه بالمرة وفي المسالة لا يسأل الخلق احسانه مع ملاحظة أن له عليهم الاحسان ولا يؤاخذهم باذيتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الاساءة له ولا شك أن الأولى أعلى من الثانية واعلم أن التفويض الذي هو المسالة فوق التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوض ليس له مراد (قوله ورؤية النعم منه في طي النقم) فاذا ابتلاه الله بنقمة يرى أن فيها نعمة فاذا سلب ماله مثلا يرى ان هذه النقمة في ضمنها نعمة لأن مصيبة المال أخف من المصيبة في النفس أو في الدين (قوله حرارا) بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أي يتعاطى صنعة الحرير (قوله الحرارة) بكسر الحاء (قوله التاودي) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس (قوله شقة) بضم الشين وهي مقطع القماش مثلا (قوله وأمسك تحته الخ) أي أنه جلس على الطرف الآخر (قوله على سجادته) بفتح السين (قوله جددا) أي جديدة (قوله معشر أولاده) أي جماعة أولاده والاضافة بيانية (قوله استعماله)

اى

امامن باطنه أومن ظاهره أومن غيره وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى الا أن المؤمن لا ينبغي أن يقصدها بشيء من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله اذهي من جملة ما يجب أن يصفى منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته اليها بالكلية وليكن مقصده رضا مولاه الذي لا خلف له منه ولا غنى لمخلوق عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين. والى فضل هذه الكلمة وما يحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة فانه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعة تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جل وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصنا حصينا وحجابا منيعا من التعذيب بشيء من درجات النار السبع كما اختتمنا هذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمتي الشهادة نرجو به من مولانا جل وعلا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا واخواننا في الدين بأفضل درجات الايمان ويجمع شملنا وشملهم اثر الموت مع أوليائه المقربين أهل النعيم المقيم والروح والريحان ولنختم هذا الشرح المبارك ان شاء الله تعالى بأدعية مباركة فنقول الحمد لله الكريم الوهاب المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لا لسبب من الأسباب الفاتح بصائر القلوب بجوده حتى خرقت بنورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهى الآراب والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم معدن الكمالات والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات المشرف على كل مخلوق لله تعالى في الارض والسموات ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلى الأنجم الزاهرات والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الأمة الأئمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم يبعث الله العظام الرفات ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ربنا ظلمنا أنفسنا كثيرا ولا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لنا مغفرة من عندك وارحمنا انك أنت الغفور الرحيم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اللهم يا غياث المستغيثين وملجأ ذوي الفاقات الملهوفين أسألك يا أرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا اله الا الله ومن خيار أهل معرفتك وأن تمتعنا اثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك وأن تغفر لنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا محنة وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خزي دنيا وأخرى ياذا الفضل والمنة. اللهم لك الحمد واليك المشتكى من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة فأمنا يا مولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالا ومآلا حتى نفوز بأعظم رضوانك في الحياة وبعد الممات اللهم يا أرحم الراحمين انه قد أسرتنا الأوهام والهوى وضعفت عن النهوض الى التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوى وقد اشتد علينا

أي تعاطيه (قوله امامن باطنه) أي بأن يقشعر قلبه (قوله أومن ظاهره) أي بأن يتحرك أصبعه أو عضو أو عرق منه (قوله أومن غيره) أي بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الاكل (قوله ومكر به) بالبناء للمفعول (قوله العديم المثال) بالعين المهملة (قوله يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالاسرار النوع الاول وهو الاخلاق الدينية وأراد بالعجائب النوع الثاني وهو الكرامات (قوله حصنا) أي أمرا مانعا وقوله حصينا أي كثير المنع (قوله وحجابا منيعا) تفسير لما قبله (قوله درجات الايمان) أي الدرجات الحاصلة بسبب الايمان (قوله والروح) أي وأهل الروح بمعنى الراحة (قوله والريحان) أراد به مطلق الرزق أي الذين يرزقون في قبورهم (قوله لمن شاء) اللام بمعنى على أو ضمن المنعم معنى المعطي (قوله حجب الكائنات) من اضافة المشبه به للمشبه أو من قبيل الاضافة البيانية أي حتى خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى (قوله بمنتهى الآراب) أي المقاصد (قوله لنيل المنى) أي لحصول ما يتمناه المرء وعطف الحاجات على المنى للتفسير (قوله وينبوع الفضائل) أي محل نبعها وظهورها (قوله المشرف) أي المفضل (قوله بالرفيق الأعلى) متعلق بلحوق والمراد بالرفيق الأعلى المولى جل جلاله وقيل الأنبياء والصالحون (قوله الرفات) أي العظام البالية (قوله ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج أي ومن يلتجيء اليه الناس الذين اشتد احتياجهم فقوله الملهوفين تفسير له (قوله تبعاتنا) بفتح التاء وكسر الباء الموحدة جمع تبعة بفتح التاء وكسر الباء وهي حقوق الآدميين (قوله قد أسرتنا) بفتحات من الاسر أي صيرتنا مأسورين (قوله الأوهام) أي الخيالات التي يحدثها الوهم كأن يخيل له أنه اذا فعل كذا من الطاعات حصل له من الضرر كذا (قوله والهوى) أي هوى النفس أي ما تهواه كأن تشتهي النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه